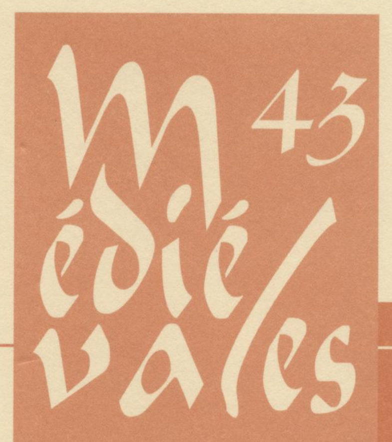


AUTOMNE 2002

Le bain : espaces et pratiques



REVUE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE ET DU C.N.R.S.

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Revue semestrielle
publiée par les Presses Universitaires de Vincennes-Paris VIII
avec le concours du Centre national du livre
et du Centre National de la Recherche Scientifique

fondée par François-J. Beaussart, Bernard Cerquiglini, Orlando de Rudder,
François Jacquesson, Claude Jean, Odile Redon

Couverture : dessin de Michel Pastoureau
maquette de Piero Brogi

MÉDIÉVALES 43 AUTOMNE 2002

LE BAIN : ESPACES ET PRATIQUES

THÈME COORDONNÉ PAR DIDIER BOISSEUIL

CONSIGNES AUX AUTEURS

A — Articles

Les textes seront remis (en double exemplaire) dactylographiés ou imprimés en double interligne, en feuillets de 1 800 signes (30 lignes à 60 signes) sur format 21 × 29,7 cm. Le texte et les notes seront présentés séparément, les notes numérotées en continu à la suite de l'article. Les articles (notes comprises) ne dépasseront pas 45 000 signes (y compris les blancs), sauf consignes spécifiques du responsable du numéro. Les disquettes seront fournies dans un second temps.

Normes de présentation

Les citations figureront entre guillemets. Les illustrations seront présentées à part, en cliché positif noir et blanc, numérotées et avec une légende dactylographiée. Le nombre des illustrations par article ne dépassera pas 5. Les dessins au trait sont les bienvenus.

Notes

Dans les notes et les références bibliographiques, on respectera les normes suivantes : initiale du prénom de l'auteur en capitale, suivi du nom de l'auteur en petites capitales (sauf l'initiale en capitale) ; après une virgule, titre d'ouvrage en italique ; après une virgule, tome ou volume ; après une virgule, lieu et date d'édition ; après une virgule, pages.

Pour les articles de revue : titre de l'article entre guillemets, directement suivi, après une virgule (sans « dans » ni *in*), du titre de la revue en italique ou souligné ; après une virgule, tome ou volume ; après une virgule, année ; après une virgule, pages.

Pour les articles inclus dans des ouvrages collectifs (actes de colloques, mélanges...), même présentation mais le titre de l'article est suivi du mot « dans », puis du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de « éd. » ou « dir. », et du titre de l'ouvrage (en italique).

Pour les éditions des textes médiévaux, le prénom et le nom de l'auteur seront en petites capitales (sauf initiales, en capitales) ; après une virgule, le titre du texte (en italique) sera suivi du prénom et du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de « éd. ».

B — Notes de lecture

On indiquera dans l'ordre : l'auteur, le titre en italique (y compris l'intégralité des sous-titres), le lieu d'édition, la maison d'édition, la date de publication, le nombre de pages, le nombre de planches et la nature des index.

SOMMAIRE **N° 43 AUTOMNE 2002**

LE BAIN : ESPACES ET PRATIQUES

ESSAIS ET RECHERCHES

POINT DE VUE

Médiévales 43, automne 2002, p. 5-12

Didier BOISSEUIL

ESPACES ET PRATIQUES DU BAIN AU MOYEN ÂGE

N'en déplaise à Michelet [1], les hommes du Moyen Âge se baignaient. Ni en Orient, ni en Occident, ils ne négligèrent la toilette et ils usèrent avec profit de l'eau ou de la vapeur d'eau pour prendre des bains. La présence d'étuves dans les villes de France — comme à Paris au XIIIe siècle — le confirme amplement. Elles étaient utilisées d'abord pour les soins du corps, même si leur usage comme lieu de prostitution s'est inscrit dans le lot des stéréotypes médiévaux [2]. Aussi nous a-t-il paru utile d'aborder cette réalité du bain, en tenant compte de ce que le terme désigne et confond (en français comme dans la plupart des langues européennes), c'est-à-dire à la fois une pratique et le lieu ou l'espace de cette pratique, et en considérant les raisons de cette immersion, qu'elles soient hygiéniques, sanitaires, purificatrices ou récréatives.

Cette entreprise est délicate, car les pratiques et les infrastructures balnéaires [3] médiévales apparaissent très variées. En ceci notre période diffère des temps antiques. Pierre Gros, qui dans une synthèse récente [4]

1. Les propos de Jules Michelet concernant les bains sont régulièrement évoqués, rarement cités et servent encore bien souvent à justifier le manque d'enquête, de curiosité des chercheurs ; il convenait donc, en préambule à ce numéro qui vise à détruire cette idée fausse, d'en rappeler l'origine : « On impute la lèpre aux croisades, à l'Asie. L'Europe l'avait en elle-même. La guerre que le Moyen Âge déclara et à la chair, et à la propreté, devait porter son fruit [...] Cette société subtile et raffinée [...] craint toute purification comme une souillure. Nul bain pendant mille ans ! » (J. MICHELET, *La Sorcière*, Bruxelles-Leipzig, 1853, p. 116-117n.)

2. J. ROSSIAUD, *La Prostitution médiévale*, Paris, 1988.

3. Nous utiliserons désormais cet adjectif pour qualifier ce qui concerne le bain, réservant celui de thermal pour les seules activités liées au thermalisme.

4. P. GROS, *L'Architecture romaine, les monuments publics*, Paris, 1996, p. 308-394 ; *Les Thermes romains. Actes de la table ronde de l'École Française de Rome, 1988*, Rome, 1991.

a rappelé l'importance des bains dans le monde romain et surtout leurs fonctions hygiéniques et sociales dès la fin de la République, a montré aussi la relative uniformisation à partir de l'époque impériale, la progressive diffusion des établissements privés (*balnea*) ou publics (*thermae*), partout dans l'Empire romain. Ils sont apparus, en effet, comme l'un des marqueurs les plus visibles de la civilisation romaine. Or, avec la chute de Rome, l'universalité de ce modèle balnéaire a disparu. L'usage du bain est demeuré, mais, dans les différentes sociétés qui prirent essor (chrétienne, musulmane, juive), les pratiques évoluèrent et acquirent des significations très différentes dans des bâtiments particuliers, quelquefois proches par leur forme de ceux du monde romain.

Ainsi en est-il des *hammam-s* que les Omeyyades créèrent au VIIe siècle en s'inspirant des bains byzantins, et que les Abbassides diffusèrent partout dans le Maghreb et au Proche Orient jusqu'en Espagne, au point qu'ils devinrent un « paradigme de l'universalisme musulman » [5]. Ces établissements s'imposèrent comme le lieu de l'hygiène corporelle — de la propreté indispensable au croyant, comprise comme un article de foi — mais aussi comme un espace de détente, de soin, d'apprentissage (destiné à éduquer les sens). De même, les *mikva'ot* qui s'inspirent eux aussi des traditions balnéaires grecques et romaines et qui apparaissent aujourd'hui comme une construction typiquement juive, se sont répandus dans l'ensemble de l'Occident et sont devenus le lieu de purification par excellence destiné principalement aux femmes [6], à côté des autres bains que les juifs fréquentaient parfois.

Dans les mondes chrétiens (orthodoxe et catholique), les infrastructures ne sont pas moins importantes. Dans l'Empire byzantin et surtout à Constantinople, avant le sac de 1204, les établissements publics ou privés, rattachés parfois à des institutions religieuses étaient régulièrement visités [7]. En Occident, les bains paraissent moins répandus durant les premiers siècles du Moyen Âge, même si des fouilles récentes ont révélé l'existence de bâtiments jusqu'alors ignorés — principalement

5. O. CARLIER, « Les enjeux sociaux du corps. Le hammam maghrébin (XIXe-XXe siècles), lieu pérenne, menacé ou recréé », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 55-6, 2000, p. 1303-1333.

6. P. HIDIROGLOU, « L'eau et les bains à Qoumrân », *Revue d'Études Juives*, 159-1/2, 2000, p. 19-47. V. W. TURNER, *Le Phénomène rituel, structure et contre-structure*, Paris, 1990.

7. P. MAGDALINO, « Church, Bath and *Diakonia* in Medieval Constantinople », dans R. MORRIS éd., *Church and People in Byzantium*, Manchester, 1986, p. 165-188.

en Italie [8]. Toutefois, c'est à partir du XIIIe siècle, alors que l'on perçoit un changement d'attitude face au corps [9] que les pratiques balnéaires se diffusent et que les équipements appropriés (cuveaux, étuves, salles de bains, piscines, etc.) se multiplient, pour ne disparaître qu'à la fin du XVIe siècle [10].

C'est à la même époque que s'est développé, des bords de la Méditerranée aux mondes anglo-saxons, l'usage des eaux thermales, c'est-à-dire des eaux chaudes et minérales employées à des fins thérapeutiques. Cet engouement a suscité un véritable thermalisme, plus ample peut-être que celui de l'Antiquité dans la mesure où un nombre considérable de sources ont été exploitées. Premières d'entre elles, celles des Champs Phlégréens au nord de Naples et près de Pouzzoles ont acquis une large renommée, comme en témoigne la diffusion du poème de Pietro d'Eboli — le *De balneis Puteolanis*, datant de la fin du XIIe ou du début du XIIIe siècle [11] —, mais ailleurs en Italie et tout particulièrement en Toscane, ou dans la péninsule ibérique, comme en Murcie, jusqu'en Angleterre ou en Allemagne, des stations ou des sites thermaux sont apparus autour des bassins, c'est-à-dire des bains (puisque tel est alors l'usage adopté pour les désigner) [12].

Ces pratiques, ces infrastructures balnéaires ou thermales — hormis les *hammam-s* —, malgré leur importance et leur diversité, n'ont pas jusqu'alors suscité d'études nombreuses et moins encore de synthèses comme le révèle la bibliographie ci-jointe. Les ouvrages d'Hans Peter Duerr et de Paolo Squatriti qui demeurent les plus complets mentionnent les quelques monographies qui existent — dont certaines sont dépassées — sur les bains de l'Occident chrétien [13]. L'analyse la plus

8. L. SAGUI éd., *L'Esedra della Crypta Balbi nel Medioevo (XI-XV secolo)*, Florence, 1990; J. CASKEY, « Steam and "sanitas" in the Domestic Realm. Bath and Bathing in Southern Italy in the Middle Ages », *Journal of the Society of Architectural History*, 58, 1999, p. 170-195.

9. Sur ce point, voir A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le Corps du pape*, trad. fr., Paris, 1997.

10. Époque où l'usage de l'eau dans la toilette et dans les soins du corps disparaît : voir G. VIGARELLO, *Histoire des pratiques de santé. Le sain et le malsain depuis le Moyen Âge*, Paris, 1999, p. 54.

11. L. GARCIA BALLESTER, « Sobre el origen de los tratados de baños (*de balneis*) como genero literario en la medicina medieval », *Cronos, Cuadernos valencianos de historia de la medicina y de la ciencia*, 1, 1998, p. 7-50.

12. D. BOISSEUIL, *Le Thermalisme en Toscane à la fin du Moyen Âge. Les bains du territoire siennois du XIIIe au XVIe siècle*, Rome, 2002.

13. H. P. DUERR, *Nudité et Pudeur. Le mythe du processus de civilisation*, trad. fr., Paris, 1998. P. SQUATRITI, *Water and Society in Early Medieval Italy, AD 400-1000*, Cambridge, 1998. Pour une critique de l'ouvrage de H. P. Duerr, voir É. ANHEIM, B. GRÉVIN, « Le procès du "procès de civilisation". Nudité et pudeur selon H. P. Duerr », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 48-1, 2001, p. 160-181.

pertinente des usages balnéaires demeure celle qu'a proposée Philippe Braunstein. L'étude des équipements balnéaires suscite un intérêt nouveau comme en témoignent plusieurs enquêtes archéologiques ou monumentales (plus particulièrement celle dirigée par Jean Mesqui pour ce qui concerne les étuves). Quant au bain thermal, il a fait l'objet en Italie de recherches pionnières bien que limitées, ainsi que le démontrent deux rencontres du début des années soixante, et il connaît depuis peu un regain d'attention.

Ces enquêtes révèlent un ensemble de difficultés qui ont — pour partie — pu amener les chercheurs à négliger les bains de l'Occident médiéval. J'en retiendrai deux seulement.

En premier lieu, la complexité du discours de l'Église sur le corps et sur les bains. En effet, les premiers chrétiens et surtout les ascètes ont témoigné d'un réel mépris pour le corps et ses plaisirs, non seulement la sexualité mais aussi les soins les plus rudimentaires [14]. Toutefois, cette vision négative doit être nuancée, car les Pères de l'Église et leurs successeurs ne furent pas unanimes [15]; les plus nombreux ne renoncèrent pas au bain — qu'ils jugeaient nécessaire et bienfaisant —, mais condamnèrent les abus, l'hédonisme qu'il pouvait susciter et dénoncèrent certaines pratiques sociales qui lui étaient associées durant l'Antiquité — comme la mixité [16].

En second lieu, il convient de noter combien dans l'Occident médiéval les établissements de bain sont modestes au regard de ceux des mondes orientaux ou musulmans (des *hammam-s* tout particulièrement), combien, parfois même, ils sont difficiles à identifier, à interpréter ainsi que le notait encore récemment J. Caskey [17]. L'absence de monumentalité et la difficulté à comprendre les installations qui les distinguent (four, conduits d'eau ou d'air, etc.) explique, sans doute, la perplexité des historiens de l'art et des archéologues à leur égard. Toutefois, le caractère polymorphe et discret de ces équipements doit être considéré avec attention, car il constitue une donnée fondamentale pour éclairer les pratiques balnéaires et leurs évolutions.

Aussi, en tenant compte de ces difficultés, nous a-t-il paru souhaitable, pour explorer la complexité du phénomène balnéaire, de rassembler plusieurs contributions, dans une perspective comparatiste qui embrasse

14. Voir J. Le Goff, « Le refus du plaisir », dans *L'Imaginaire médiéval*, Paris, 1985, p. 136-148.

15. Sur cette différence, voir P. Brown, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, trad. fr., Paris, 1995, p. 514.

16. P. Magdalino, *loc. cit.*, p. 166-171.

17. J. Caskey, *loc. cit.*, p. 170.

un vaste espace et des mondes marqués par des croyances religieuses différentes, tout en nous concentrant sur les parties septentrionales du bassin méditerranéen. Nous avons préféré ne pas aborder le baptême dont l'étude aurait mérité un numéro entier de *Médiévales*, et nous avons privilégié trois axes d'approche, tout en portant une attention plus particulière aux bains thermaux (la moitié des contributions y feront référence) [18].

D'une part, les pratiques balnéaires — qui participent de ce que Marcel Mauss appelait les techniques du corps [19] — et les discours normatifs qui les définissent. Car, même s'il relève parfois de la sphère du privé, du domaine de l'intime, le bain est un événement soumis à des règles, à des codes [20], c'est un acte fortement socialisé, au cours duquel le corps est exposé (parfois nu), reçoit des traitements et accomplit des efforts [21]. Marilyn Nicoud considère ici un type de discours qui apparaît à la fin du Moyen Âge, celui des médecins italiens qui rédigent des traités sur les bains (*de balneis*), et Evyatar Marienberg s'interroge sur la portée des règles concernant le *mikveh*.

Le deuxième axe de ce numéro de *Médiévales* est une enquête sur les infrastructures balnéaires, car leurs formes architecturales qui varient d'une région à une autre et d'une période à une autre, les innovations techniques dont elles témoignent nous informent sur l'évolution des pratiques balnéaires et sur l'importance que les hommes du Moyen Âge accordaient aux bains. La contribution de Barry Cunliffe présente cet aspect et insiste sur le délicat problème de la réutilisation et de la transformation des équipements romains au Moyen Âge.

Enfin, il convenait d'aborder l'importance des pratiques balnéaires, en considérant le nombre et la place des édifices balnéaires dans les villes et les campagnes, leur rôle dans l'aménagement de l'espace [22].

18. Ce numéro de *Médiévales* a été réalisé à l'issue d'une rencontre, organisée le 19 octobre 2001, par le laboratoire d'histoire de l'université d'Avignon, « Territoires, pouvoirs, identités », que nous tenons à remercier. À cette journée, ont participé, outre les auteurs des articles suivants, Gérard Charpentier, Silvia Magdalo et Guy Dupont.

19. M. Mauss ne s'attarde pas sur le bain dans son inventaire des techniques du corps ; voir M. MAUSS, « Les techniques du corps », *Journal de Psychologie*, 32, 3-4, 1936, rééd. dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1977, p. 365-386.

20. Pour ce qui concerne cette notion d'intimité, voir Ch. KLAPISCH ZUBER, « Il pubblico, il privato, l'intimità. Una introduzione », *Ricerche Storiche*, 16-3, 1996, p. 452-458.

21. P. BRAUNSTEIN, « Approche de l'intimité, XIVe-XVe siècle », dans G. DUBY (dir.), *Histoire de la vie privée, 2. De l'Europe féodale à la Renaissance*, Paris, 1985, p. 526-619.

22. Voir à cet égard C. CAMPS, J. TORRO, « La construcción de baños públicos en la Valencia feudal : el Baño del Almirante », dans *Sociedades en transición. IV Congreso de Arqueología Medieval Española*, t. 2, 1993, p. 213-222.

Joseph Shatzmiller, Amedeo Feniello et Patrice Cressier rappellent ainsi que, malgré les données parfois modestes dont nous disposons, le bain a été un phénomène plus répandu dans l'Occident médiéval qu'on ne l'imagine.

Éléments de bibliographie

M. A. ALMANSA, P. A. DE HOYOS, J. M. CASTAÑO AGUILAR éd., *Baños Árabes. Arqueología y restauración. I Jornadas de Patrimonio Histórico en Ronda*, Ronda, 1999.

C. ASHER, « The public Baths of Medieval Spain : an Architectural Study », dans M. J. CHIAT, K. L. REYERSON (dir.), *The Medieval Mediterranean : Cross Cultural Contacts*, North State Press of St-Cloud, 1988, p. 25-34.

Atti del primo congresso di storia della medicina, Montecatini Terme, Società Medica Idrologica Ugolino da Montecatini, 1963.

Atti del primo congresso italiano di studi storici termali, Salsomaggiore Terme, Centro italiano di storia ospetaliera, 1963.

D. BOISSEUIL, *Le Thermalisme en Toscane à la fin du Moyen Âge. Les Bains du territoire siennois du XIIIe au XVIe siècle*, Rome, 2002.

P. BRAUNSTEIN, « Approche de l'intimité. XIVe-XVe siècles », dans G. DUBY (dir.), *Histoire de la vie privée, 2. De l'Europe féodale à la Renaissance*, Paris, 1985, p. 526-619.

P. BRAUNSTEIN, « Dal bagno pubblico alla cura corporale privata : tracce per una storia sociale dell'intimo », *Ricerche Storiche*, 16-3, 1986, p. 523-534.

J. CASKEY, « Steam and "sanitas" in the Domestic Realm. Bath and Bathing in Southern Italy in the Middle Ages », *Journal of the Society of Architectural History*, 58, p. 170-195.

H. P. DUERR, *Nudité et Pudeur. Le mythe du processus de civilisation*, trad. fr., Paris, 1998.

L'Eau au Moyen Âge, Aix-en-Provence, 1985.

M. DE EPALZA, E. A. LLOBREGAT, R. AZUAR RUIZ, J. LAVADO, M. BEVIÀ, J. IVARS PÉREZ, J. A. GISBERT, C. BOIGUES, M. GONZÁLEZ BALDOVI (dir.), *Baños Árabes en el pais valenciano. Grupo de estudio urbanismo musulman*, Valence, Generalitat Valenciana, 1989.

L. GARCIA BALLESTER, « Sobre el origen de los tratados de baños (*de balneis*) como genero literario en la medicina medieval », *Cronos, Cuadernos valencianos de historia de la medicina y de la ciencia*, 1, 1998, p. 7-50.

C. GOUEDO-THOMAS, *Usage de l'eau dans la vie privée au Moyen Âge à travers l'iconographie des manuscrits à peintures de l'Europe septentrionale (XIIIe-XVIe siècles)*, Paris, thèse de doctorat en histoire, EHESS, J. M. PESEZ (dir.), 1995.

P. GROS, *L'Architecture romane, les monuments publics*, Paris, 1996, p. 308-394.

P. HIDIROGLOU, « L'eau et les bains à Qoumrân », *Revue d'Études Juives*, 159-1/2, 2000, p. 19-47.

J. LARMAT, « Les bains dans la littérature française du Moyen Âge », dans *Les Soins de beauté, Moyen Âge, débuts des Temps modernes*, Nice, 1987, p. 195-210.

C. M. KAUFFMANN, *The Baths of Pozzuoli : A study of Medieval Illuminations of Peter of Eboli's Poem*, Oxford, 1959.
C. KLAPISCH ZUBER, « Il pubblico, il privato, l'intimità. Una introduzione », *Ricerche Storiche*, 16-3, 1986, p. 451-458.
P. MAGDALINO, « Church, Bath and *Diakonia* in Medieval Constantinople », dans *Church and People in Byzantium,* R. MORRIS (dir.), Manchester, 1986, p. 165-188.
J. MESQUI (dir.), « Les bains privés au Moyen Âge et à la Renaissance », *Bulletin Monumental*, 159-1, 2001.
I. NIELSEN, Thermae *and* Balnea. *The Architecture and Cultural history of Roman Public Baths*, Aarhus, 1990, 2 vol.
M. J. PÉREX éd., *Termalismo antiguo. I Congreso peninsular. Actas. Arnedillo (La Rioja), 3-5 octubre 1996*, Madrid, Casa de Velázquez, 1997.
J. F. POWERS, « Frontier Municipal Baths and Social Interaction in the Thirteenth Century Spain », *The American Historical Review*, 84-3, 1979, p. 649-667.
J. ROSSIAUD, *La Prostitution médiévale*, Paris, 1988.
M. SANTO TOMÀS PEREZ, *Los Baños públicos en Valladolid. Agua, higiene y salud en el Valladolid medieval*, Valladolid, 2002.
P. SQUATRITI, *Water and Society in Early Medieval Italy, AD 400-1000*, Cambridge, 1998.
Les Thermes romains, Actes de la table ronde organisée à l'École Française de Rome (Rome 11-12 novembre 1988), Rome, École Française de Rome, 142, 1991.
G. VIGARELLO, *Le Propre et le Sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, Paris, 1985.

Didier BOISSEUIL, Université d'Avignon, Faculté des Lettres et Sciences humaines, 74 rue Louis Pasteur, Case 17, F-84029 Avignon Cedex

Médiévales 43, automne 2002, p. 13-40

Marilyn NICOUD

LES MÉDECINS ITALIENS ET LE BAIN THERMAL À LA FIN DU MOYEN ÂGE [1]

> Chez les anciens, les mots bain, étuves, baignoire sont ceux que j'ai trouvés... Car ils avaient l'habitude d'appeler bain le lieu qui devrait être dit plutôt établissement de bains. Le bain est un lieu construit par la nature ou artificiellement, dans lequel se trouve un corps subtil ou liquide, venant entourer le corps [humain], ou apte à venir [le faire], au point d'être ainsi capable d'y produire effectivement des changements en vertu des qualités manifestes ou occultes qui sont les siennes [2].

Lorsque, au milieu du XVe siècle, le Padouan Michel Savonarole livre cette définition en apparence claire du mot *balneum*, désignant des lieux naturels ou artificiels, où circulent l'air ou l'eau capables de transformer le corps par des facultés cachées ou évidentes, il fait aussi état de la richesse du vocabulaire des anciens et des difficultés éprouvées pour désigner des réalités complexes et évolutives [3]. Ce faisant, il étale également au grand jour toutes les composantes d'un thermalisme (selon nos

1. Je tiens à remercier vivement Didier Boisseuil pour les informations et la documentation qu'il m'a très gracieusement fait parvenir avant ma participation au séminaire sur *Les bains dans les sociétés médiévales* qui s'est tenu à Avignon le 19 octobre 2001. Ma gratitude va aussi à Danielle Jacquart qui, une fois de plus, a accepté de me relire et à Dominique Augerd qui s'est chargée de la reproduction cartographiée.

2. « Apud veteres balneum, stufa, lavacrum hos terminos reperi. [...] Consueverunt namque et balneum pro loco nominare quod verius balneatorium dicitur. Balneum est locus constructus natura vel arte in quo est corpus subtile vel liquidum, corpori circunferentialiter occurens vel occurrere aptum, ut sit sic ipsius secundum qualitates manifestas vel ocultas actualiter immutativum » : je cite ici un manuscrit de peu postérieur à la date de rédaction du traité (1448), puisqu'il fut copié le 16 décembre 1469; Paris, BnF, nal. 211, f° 1v°. Les traductions proposées dans cet article sont les miennes.

3. Sur les difficultés à distinguer, tant d'un point de vue archéologique qu'interprétatif, les deux formes de thermalisme antique (à vertu curative ou récréative), voir X. LAFON, « Thermalisme curatif, thermalisme hygiénique : confusions antiques ou

critères modernes) qui n'a pas encore de nom spécifique : les eaux naturellement chaudes et minéralisées, aux vertus curatives, relèvent, elles aussi, de la très large catégorie des bains.

Si l'on peut imputer l'absence d'un vocabulaire précis à une littérature médicale encore balbutiante sur ce sujet [4], les documents de la pratique, quoique épars, les statuts communaux, la correspondance et les chroniques montrent toutefois que la fréquentation des bains thermaux était plus ancienne. Sans remonter au témoignage d'Éginhard à propos de Charlemagne [5], il est possible, sans trop s'aventurer, de dater des XIIe et surtout XIIIe siècles le renouveau de ces habitudes, attestées aussi bien dans le monde antique [6] que dans les aires sous domination musulmane. Le voyageur Benjamin de Tudèle, dans le dernier tiers du XIIe siècle, évoque les vingt bains de Pouzzoles où « l'eau chaude sort de la terre au bord de la mer ». Il ajoute que « quiconque souffre d'une maladie ira s'y baigner et y trouvera la guérison et du soulagement ». Cette excellente réputation dépasse largement l'aire régionale puisque « tous les malades de Lombardie y viennent en été » [7]. Tandis que l'empereur Frédéric II prenait lui aussi les bains à Pouzzoles en 1227 (et retardait une fois encore sa participation à la croisade [8]), le pape Innocent III avait redécouvert, une décennie plus tôt, les vertus des eaux

modernes ? » dans *τέχναι – Techniques et sociétés en Méditerranée. Hommage à Marie-Claire Amouretti*, J.-P. BRUN et P. JOCKEY éd., Paris, 2001, p. 109-115 (« L'atelier méditerranéen »). L'auteur évoque les confusions de vocabulaire que l'essor du thermalisme au XIXe siècle et la recherche archéologique auraient contribué à développer.

4. À l'exception du traité sur les eaux de Pouzzoles de Pietro d'Eboli, datant du XIIIe siècle, les premiers ouvrages consacrés aux eaux thermales datent du deuxième tiers du XIVe siècle. Voir l'annexe 1 pour un premier recensement.

5. « Il aimait aussi les eaux thermales et s'y livrait souvent au plaisir de la natation où il excellait au point de n'être surpassé par personne » (ÉGINHARD, *Vie de Charlemagne*, éd. et trad. de L. HALPHEN, Paris, 1981, p. 69). Le texte latin donne pour l'expression « eaux thermales », *vapores aquarum naturaliter calentium*, renvoyant aux vapeurs d'eaux naturellement chaudes. Une lettre d'Alcuin à l'empereur, datée des années 798-803, fait référence à leurs habitudes communes de conversation *in fervente naturalis aquae balneo* (*Monumenta Germaniae epistolae Karolini aevi*, t. 2, E. DÜMMLER et *alii* éd., Berlin, 1895, p. 420).

6. Voir R. JACKSON, « Waters and Spas in the Classical World », *Medical History*, 10, 1990 : *The Medical History of Waters and Spas*, R. PORTER éd., p. 1-13. Voir également les communications du colloque *Balneology and the Art of Healing in Antiquity* (20-23 juin 2001) qui s'est tenu à Cumes, en Italie.

7. Édité par J. SHATZMILLER dans *Croisades et Pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en terre sainte. XIIe-XVIe siècles*, D. RÉGNIER-BOHLER (dir.), Paris, 1997, p. 1308.

8. Évoqué par Richard de Saint-Germain, cité par S. TRAMONTANA, *Il Regno di Sicilia. Uomo e natura dall'XI al XIII secolo*, Turin, 1999, p. 226 n. 187 (« Biblioteca di cultura storica », 221).

chaudes de Viterbe [9]. Plus tard, selon Matthieu Paris, Grégoire IX s'y rendait régulièrement pour y soigner ses calculs [10]. Si, comme l'a montré Agostino Paravicini Bagliani, ces habitudes ont partie liée avec l'émergence de nouvelles sensibilités qu'il qualifie par l'heureuse formule de *recreatio corporis*, elles ont aussi pour conséquence de rapprocher le plaisir du bain, le sentiment de bien-être qu'il procure, et les facultés proprement thérapeutiques des eaux minérales.

Le souci d'hygiène individuelle et un besoin de cures efficaces dont témoignent entre autres Boccace et Pétrarque [11] sont assurément à l'origine d'un essor véritable de la pratique thermale, manifeste en Italie, tout particulièrement, à partir du XIVe siècle. Élites sociales, mais aussi, à en croire le constat de certains médecins, gens ordinaires vivant à proximité de ces sources naturelles, ont commencé à fréquenter avec régularité ces bassins, suscitant aussi l'intérêt des autorités politiques, qui ont alors entrepris de les aménager. Constructions de résidences pour les « curistes », agrandissement des piscines, captation des sources, voire couverture des eaux, ou tout simplement restauration des édifices, font partie des principaux travaux effectués dans les stations de la moitié nord de la péninsule [12].

Si, au XIVe siècle, la pratique thermale n'est peut-être encore qu'imparfaitement médicalisée, les praticiens, en tant qu'experts des choses de la nature [13], n'en sont pas moins régulièrement convoqués par les autorités pour évaluer les qualités des eaux de leurs territoires [14]. Ces

9. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Le Corps du pape*, trad. fr., Paris, 1997, p. 205.

10. *Ibid.*

11. Par exemple dans le *Décameron*, Boccace évoque l'abbé de Cluny auquel les bains de Sienne ont été conseillés par un médecin pour soigner une affection stomacale : « Ora, essendo Bonifazio papa ottavo in Roma, venne a corte l'abate di Clignì... ; e quivi guastatoglisi lo stomaco, fu da' medici consigliato che egli andasse a' bagni di Siena e guarirebbe senzo fallo » (V. BRANCA éd., Florence, 1976, p. 641). Pétrarque, au cours d'un voyage en Germanie en 1433, dit s'être baigné à Aix-la-Chapelle, dont les bains lui rappelaient ceux de Baïes (lettre au cardinal Giovanni Colonna, 5, 1 : « Aquis digressum, sed prius [...] aquis Baiano more tepentibus ablutum, excepit Agrippina Colonia » ; PETRARCA, *Le Familiari*, introduzione, traduzione e note di U. DOTTI, vol. 1, Rome, 1991, p. 38).

12. Pour une première enquête sur les stations italiennes, voir D. S. CHAMBERS, « Spas in the Italian Renaissance », dans *Reconsidering the Renaissance*, M. A. DI CESARE éd., Binghanton, 1992, p. 3-27.

13. D. JACQUART et M. NICOUD, « L'office du médecin entre intercession et médiation », dans *L'Intercession du Moyen Âge à l'Époque moderne : fondements et usages d'une pratique sociale* », table ronde (3-4 novembre 2000), organisée par le CREPHE (Paris XII-Val de Marne, EPHE), actes à paraître sous la dir. de J.-M. MOEGLIN.

habitudes en vogue et l'intérêt des patients et des cités ne sauraient être étrangers à l'émergence d'une nouvelle littérature médicale entièrement tournée vers l'étude des eaux minérales et des principales sources italiennes. Dans leur effort pour s'approprier des pratiques qui leur échappaient en grande partie et susceptibles de leur assurer une clientèle aisée, les praticiens s'efforcent alors aussi de réfléchir sur ce nouvel objet auquel ils tentent de conférer une définition plus exacte.

Avant le « thermalisme » : les sens du mot *balneum*

Dans leur ensemble, avant l'apparition d'une production écrite entièrement consacrée au sujet, les auteurs d'ouvrages médicaux occidentaux font peu de cas des eaux minérales [15]. Certes, à l'image d'Hildegarde de Bingen par exemple, ou de certains auteurs de régimes de santé dans le chapitre *de aqua*, tel le maître parisien d'origine lombarde Maino de Maineri, pour n'en citer qu'un, ils ne négligent pas l'eau dont ils évoquent les diverses origines (eau de pluie, eau provenant de la fonte de la neige, eau marine, eaux considérées comme stagnantes des lacs et des puits, ou au contraire eaux vives des rivières). Mais ces informations sont clairement liées à la notion d'eau potable. Aussi cela exclut-il d'emblée les eaux minérales qui, comme les eaux fétides, ne sont guère recommandées pour de tels usages.

Tout au plus les médecins s'intéressent-ils au bain en général, entendu pour ses qualités hygiéniques, voire thérapeutiques. Il fait partie en effet de la catégorie des « choses non naturelles » [16], qui regroupe des paramètres essentiels à la vie de l'individu et interférant sur son état, soit parce qu'ils provoquent des affections, soit parce qu'ils

14. À propos des bains de Bagno a Morba, acquis par Florence, l'expertise opérée par un praticien de la ville vers la fin du XIVe siècle est mentionnée par K. PARK, « Natural Particulars : Medical Epistemology Practice, and the Literature of Healing Springs », dans *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, A. GRAFTON et N. SIRAISI éd., Cambridge, 1999, p. 347-367, spéc. p. 350.

15. Ils rejoignent en cela une large partie de l'historiographie contemporaine sur les usages de l'eau au Moyen Âge. Voir par exemple le programme du colloque tenu à Erice du 26 septembre au 1er octobre 1998 à propos de *L'Acqua nella società medievale* (compte rendu de M. SAELI dans *Quaderni medievali*, 47, 1999, p. 225-230). Dans le domaine médical, cependant, il faut une fois de plus citer le beau travail de L. THORNDIKE (*History of Magic and Experimental Science*, vol. 3 et 4, New York, 1934) qui le premier mentionna l'intérêt des médecins du Moyen Âge pour les eaux thermales.

16. Sur cette notion, D. JACQUART et N. PALMIERI, « La tradition des Masā'il fī ṯ-ṭibb de Ḥunain ibn Isḥāq », dans *Storia e Ecdotica dei testi medici greci. Atti del II Convegno Internazionale. Parigi 24-26 maggio 1994*, A. GÁRZYA (dir.), Naples, 1996, p. 217-236.

maintiennent le patient en bonne santé. Aux côtés de l'activité sexuelle et de la saignée, le bain vient compléter l'arsenal des facteurs (air, alimentation et boisson, sommeil et veille, réplétion et inanition, exercice et repos, passions de l'âme) que le médecin doit prendre en compte pour établir son diagnostic et dicter le régime de vie adéquat [17]. Mais de quel bain s'agit-il ?

Pour l'essentiel, le discours diététique, dont le *balneum* relève principalement, se limite au bain artificiellement chauffé. Le catalan Arnaud de Villeneuve, professeur à Montpellier et auteur d'un *Regimen sanitatis* très largement diffusé, y ajoute au début du XIVe siècle une distinction entre bain humide et bain de vapeur ou étuves : le premier sert à se laver, le second à provoquer la sudation [18]. Seul, un demi-siècle plus tôt, l'auteur du *Livre de Physique*, ouvrage diététique en vulgaire, s'était fait fort d'introduire les eaux minérales dans son chapitre « du baignier » [19]. Soucieux toutefois d'écrire un livre pour la conservation de la santé, Aldebrandin de Sienne s'était borné à l'énumération des composantes minérales, sans évoquer une quelconque pratique. Proche de Rhazès et d'Avicenne [20], plus encore que de Pline ou d'Oribase [21], le Champenois

17. Voir P. GIL-SOTRÈS, « Les régimes de santé », dans *Histoire de la pensée médicale en Occident*, vol. 1. *Antiquité et Moyen Âge*, M. D. GRMEK (dir.), Paris, 1995, p. 257-281.

18. « Et ideo balneum stuffe competit primis ad provocandum sudorem ; aliis vero balneum aque ad albuendum. » Voir *Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, L. GARCÍA BALLESTER et M. R. MCVAUGH éd., Barcelone, 1996 (« Arnaldi de Villanova Opera medica omnia », X.1), p. 428.

19. *Le Régime du corps de maître Aldebrandin de Sienne, texte français du XIIIe siècle, publié pour la première fois d'après les manuscrits de la Bibliothèque Nationale et de la Bibliothèque de l'Arsenal*, L. LANDOUZY et R. PÉPIN éd., Paris, 1911, p. 25.

20. Pour l'œuvre d'ar-Razi, le Rhazès latin, voir dans le *Liber ad Almansorem*, le 3e traité consacré aux *virtutes nutrientium et medicinarum* (Paris, BnF, lat. 10234, f° 12v°a, daté du XIIIe siècle), qui consacre un chapitre aux vertus de l'eau (avec notamment l'énumération de leurs qualités minérales). Pour Avicenne, dans le *Canon*, livre 1, fen 2, doc. 2, cap. 15, consacré aux dispositions de l'eau. Les deux auteurs ont été traduits au XIIe siècle par Gérard de Crémone et rapidement intégrés au corpus des ouvrages de l'enseignement universitaire de la médecine. Sur la transmission du corpus arabe en Occident, D. JACQUART et F. MICHEAU, *La Médecine arabe et l'Occident médiéval*, Paris, 1990.

21. Pour Pline l'Ancien, voir son *Histoire naturelle*, livre XXXI (texte établi, traduit et commenté par G. SERBAT, Paris, 1972) : « les espèces d'eaux minérales suivent les propriétés du sol qu'elles traversent : ainsi elles sont ou alcalines, ou salines, ou alumineuses, ou sulfureuses ou bitumeuses, ou ferrugineuses ; d'autres enfin sont composées de ces diverses propriétés quand plusieurs substances sont mêlées ensemble » (cité par M.-T. FONTANILLE, « Les bains dans la médecine gréco-romaine », dans *La Médecine en Gaule. Villes d'eaux, sanctuaires des eaux*, A. PELLETIER (dir.), Paris, 1985, p. 15-24, spéc. p. 18). Pour Oribase, Ch. DAREMBERG éd., *Œuvres d'Oribase*, t. II, X.3 et X.5, Paris, 1854, p. 383-390.

d'adoption est l'un des très rares, à son époque, à mentionner ces sources naturelles au sein d'un discours médical.

Alors que les Arabes distinguent clairement l'eau naturellement chaude de celle qui l'est artificiellement et les constructions qui les abritent, employant pour les unes « ḥāmma » [22] et « ḥāmmam » pour les autres, les Latins doivent longtemps se contenter du simple *balneum* pour désigner la totalité des eaux. Dans la première moitié du XIVe siècle, sous la plume de Filippo Bandini, auteur lui aussi d'un régime de santé, apparaît l'un des premiers emplois, dans la littérature médicale, du mot *thermae*, à l'origine toutefois de nombreuses confusions. En effet, le vocable n'y est pas utilisé pour désigner les eaux minérales, qui sont mentionnées ailleurs par le praticien originaire d'Arezzo, mais comme synonyme de *stuphae*, c'est-à-dire d'étuves :

> Il faut noter que le bain est double : l'un est humide et aqueux, l'autre est sec. Ce sont les thermes ou les étuves. [Parmi] le[s] bain[s] humide[s] et aqueux, l'un est [un bain] d'eau douce, domestique et artificielle, l'autre un bain naturel et minéral, provenant d'une mine ou d'une veine d'eau [23].

En référence sans doute aux thermes antiques approvisionnés en eau chauffée par le système des hypocaustes, le médecin réserve le mot *thermae* aux bains de vapeur. Pourtant, à son tour, peut-être sous l'influence des usages en vigueur en Toscane (il travaille sans doute à Sienne), il éprouve le besoin de distinguer certaines eaux dont les vertus naturelles proviennent de leurs origines minérales, sans pour autant leur conférer un vocable précis.

Il faut attendre son contemporain, Gentile da Foligno († 1348), médecin de Pérouse, pour parvenir à une plus grande rigueur dans l'utilisation du vocabulaire [24]. Dans l'un des opuscules qu'il consacre

22. Parlant de Ségeste, le géographe arabe al-Idrīsī, dans son ouvrage adressé à Roger II de Sicile, déclare que « le nom de Ḥāmma (« bains ») a été donné à cette forteresse parce qu'une souce d'eau chaude jaillit d'une grotte voisine où l'on vient se baigner. La température de cette eau est modérée et sa saveur douce et agréable » (Idrīsī, *La Première Géographie de l'Occident*, présentation de H. BRESC et A. NEF et trad., Paris, 1999, p. 320).

23. « Notandum est quod balneum est duplex balneum, scilicet humidum et aquosum, aliud est siccum scilicet terme vel stufe. Balneum quidem humidum et aquosum, aliud quidem est aqua dulcis et domesticum, et artifitiale, aliud est balneum naturale et minerale, scilicet ex minera vel vena aque prociliens » (Città del Vaticano, BAV, ms. Vat. lat. 4462, f° 19r°b).

24. Article « Gentile da Foligno » dans le *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 53, Rome, 1999, p. 162-167 ; R. FRENCH, *Canonical Medicine ; Gentile da Foligno and Scolasticism*, Leyde-New York-Cologne, 2001 ainsi que la thèse d'École des Chartes de J. CHANDELIER, *Gentile da Foligno, médecin et universitaire du XIVe siècle. Étude et édition critique du commentaire au « Canon » d'Avicenne (3, 11, 1)*, 2002.

aux eaux minérales, il désigne par *termae* les seuls « bains naturellement chauds et ayant quelque chose de sulfureux » [25]. Si l'eau sortie chaude de sa source dispose d'un mot spécifique qui la distingue *a priori* des autres eaux qui composent les *balnea*, loin s'en faut que ce vocable ait été adopté par tous. Seul parmi les auteurs d'ouvrages sur le sujet, le milanais Pietro da Tossignano parle à son tour, à la fin du XIVe siècle, d'*aqua termatica*. Mais on rencontre bien souvent encore le mot *balneum* pour désigner aussi bien les eaux artificielles que naturelles, mais également les lieux où elles s'écoulent. On est encore loin d'un « thermalisme » clairement reconnu.

Un nouvel objet, une nouvelle littérature

À défaut d'avoir forgé un nouveau concept immédiatement reconnu et utilisé par ses contemporains et successeurs, Gentile da Foligno a ouvert une nouvelle voie dans la littérature médicale. Auteur prolifique dont l'œuvre scientifique appréhende aussi bien le domaine du commentaire des textes d'autorités que le champ de la pratique médicale, ce praticien est un innovateur à plus d'un titre : rédacteur des premiers régimes de temps de peste (maladie à laquelle il succomba dans l'exercice de son métier), il composa aussi trois rapides ouvrages consacrés aux eaux minérales, qui connurent un grand succès, si l'on en juge par le grand nombre de citations dont ils furent l'objet et par les manuscrits conservés. Contemporain de Jacopo Dondi, professeur à Padoue, et auteur d'un ouvrage sur la salinité des eaux, il est l'un des premiers à ouvrir le champ de l'écriture médicale à un nouvel objet : les eaux minérales.

En un peu plus d'un siècle, entre le second tiers du XIVe et le milieu du XVe siècle, au moment où Michel Savonarole rédige son *De balneis*, ce sont quelque quatorze traités consacrés aux eaux qui virent le jour en Italie, parfois composés par un même auteur [26]. Et encore ce recensement n'a-t-il rien d'exhaustif ; aux ouvrages signés s'ajoutent sans doute des anonymes bien difficiles à repérer [27], sans oublier les *consilia* dont certains, peu ou prou, traitent du régime aux bains [28]. La circulation

25. « Terme secundum medicos sunt balnea naturaliter calida et habentia aliquid de sulfureo. Postea diversificantur secundum diversas mineras » (BnF, ms. n.a.lat. 211, f° 87r°).

26. Voir la liste en annexe 1.

27. À l'image de ce traité transmis sous forme anonyme consacré aux bains de San Casciano généralement associé à l'ouvrage de Jérôme de Viterbe dans les manuscrits qui le conservent.

28. À commencer par Gentile da Foligno qui intègre à certains de ses conseils des considérations sur les eaux thermales.

manuscrite de ces textes, fréquemment remaniés, en rend le décompte aléatoire [29]. Le seul exemple de Gentile da Foligno est sur ce point éclairant ; son œuvre, abondamment copiée, devrait faire l'objet d'une étude codicologique, afin de déterminer le nombre d'opuscules dont il fut l'auteur. Aux deux traités généralement recensés, pourrait sans doute s'ajouter un troisième, tantôt clairement distingué dans la tradition manuscrite [30], tantôt, au contraire, accolé aux autres au sein d'une sorte de *Tractatus generalis de balneis* [31].

La plupart des ouvrages furent composés par de grands noms de la médecine médiévale, non seulement connus pour leur enseignement universitaire, leur charge de *medici condotti* (médecins communaux, employés par les villes), mais aussi souvent pour leur service en milieu de cour : parmi eux Gentile da Foligno, professeur à Pérouse, Giovanni Dondi, professeur et médecin de l'empereur, Francesco da Siena, médecin des papes et des Malatesta..., pour ne citer que quelques exemples. Surtout, ces auteurs qui sont aussi des « praticiens de terrain » adressent fréquemment leurs ouvrages à ce milieu de cour qui les emploie, aussi bien dans le cadre des usages classiques de la recommandation que lorsque le traité répond à la demande expresse d'un employeur [32]. Jérôme de Viterbe fait du pape Innocent VI le destinataire de son traité sur les bains de Viterbe [33] ; Francesco da Siena adresse respectivement ses ouvrages à l'évêque de Pavie [34], au duc de Pesaro [35], et à Gian Galeazzo Visconti, devenu seigneur de Pise, Elbe et Piombino en 1399, lorsqu'il

29. Un recensement est en cours mené conjointement avec D. Boisseuil.

30. Les *incipit* respectifs de ces textes sont : *Intendo modernos medicos docere...* ; *Terme quidem suo aere calefaciunt...* ; *Nomen balnei apud arabes cadit super balneo...* Ce dernier opuscule est fréquemment accolé au deuxième dans les manuscrits qui le transcrivent, à l'image du ms. BnF, n.a.lat. 211, f° 87v°.

31. À l'image du titre d'ensemble donné par le copiste du manuscrit Città del Vaticano, BAV, Reg. lat. 1894, f° 230v°b.

32. Je renvoie ici à K. PARK, *loc. cit.*, qui met en lumière ces relations entre l'écriture thermale et le milieu de cour.

33. Notons que le nom du pontife est loin d'apparaître dans tous les manuscrits et que Francesco da Siena lui aussi fait d'Innocent VI le destinataire du traité de Jérôme de Viterbe (Paris, BnF, ms. lat. 6979, f° 9r°).

34. D'après l'édition de 1553 (f° 182v°a-b), car la tradition manuscrite de ce texte ne livre aucun nom de destinataire. En revanche, un rapide texte consacré aux bains de Petriolo, dont Francesco da Siena est l'auteur, lui aurait été demandé par un cardinal. Il pourrait s'agir du mémoire que le médecin a adressé à Pandolfo Malatesta pour le convaincre de se rendre dans la station siennoise. Voir D. BARDUZZI, *Ugolino da Montecatini*, Florence, 1915 (« Vite dei medici naturalisti celebri », 3).

35. D'après le titre du ms. de New York, Academy of Medicine, ms. 4, non folioté. Mais un rapide examen du texte fait plutôt croire à un remaniement de traités qui mêleraient des citations extraites des œuvres de Francesco da Siena et de Gentile da Foligno.

rédige son long *Tractatus de balneis* [36]. Quant à Michel Savonarole, il confie, comme l'ensemble de son œuvre, son *De balneis* à l'un des membres de la famille d'Este, en l'occurrence Borso, duc de Ferrare [37].

Mieux, ces auteurs sont souvent des familiers de l'écriture médicale, soucieux de transmettre leur savoir et de fonder ainsi leur réputation. De Gentile à Michel Savonarole, en passant par Pietro da Tossignano, Antonio Guainerio ou encore Bartolomeo Montagnana, ils sont rompus à la mise par écrit de leur savoir, dans des domaines divers, qui mêlent parfois la théorie à l'exercice pratique de leur art [38].

Si la littérature consacrée au thermalisme renvoie à des modes d'écriture bien connues, elle n'en demeure pas moins, au milieu du XIVe siècle, un cas à part. Ce genre, qui n'en est encore qu'à ses prémices, reflète l'intérêt nouveau que portent les praticiens aux ressources naturelles et plus largement aux « merveilles de la nature » [39]. Ces prodiges sont-ils des manifestations naturelles ou magiques [40] ? Tel est le genre de questions qui agite nombre de penseurs médiévaux et les eaux chaudes n'échappent pas à ces interrogations ; pour preuve la difficulté à les qualifier de « naturelles », comme le rappelle au début du XVe siècle Ugolino da Montecatini :

> ... les médecins, qui n'ont pas encore fait l'expérience de ces eaux minérales, se sont en effet refusés jusqu'ici d'appeler naturels comme de juste les effets merveilleux qu'elles peuvent provoquer. Pour cette raison, de nombreux médecins antiques ont qualifié ces bains de sacrés. Et j'ai été témoin de ces effets merveilleux pour nombre de bains [41].

36. Il est transcrit dans le manuscrit de la BnF, lat. 6979 (f° 1r°-19v°). La datation de l'ouvrage a été établie par L. THORNDIKE (*A History of Magic...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 537-538) sur la base d'une référence que l'auteur fait à une expertise pratiquée à Viterbe lorsque le pape d'Avignon Urbain V revint à Rome, en 1367. Francesco da Siena dit composer son ouvrage trente-deux ans plus tard, donc en 1399.

37. Voir T. PESENTI MARANGON, « Michele Savonarola a Padova : l'ambiente, le opere, la cultura medica », *Quaderni per la Storia dell'Università di Padova*, 9-10, 1977, p. 45-103.

38. Antonio Guainerio est ainsi l'auteur d'une *practica*, Pietro da Tossignano d'un traité sur la peste et Bartolomeo Montagnana de nombreux conseils. Pour Gentile da Foligno et Michel Savonarole, je renvoie aux travaux déjà mentionnés.

39. L. DASTON et K. PARK, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, New York, 1998.

40. Sur ces distinctions et les catégories de merveilleux/miraculeux, J. LE GOFF, « Le merveilleux dans l'Occident médiéval », dans *L'Imaginaire médiéval*, Paris, 1986, p. 17-39 ; ID., « Le merveilleux scientifique au Moyen Âge », dans *Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft*, J.-F. BERGIER éd., Zurich, 1988, p. 87-113.

41. « ... noluer[u]nt enim nondum experti medici in mineris aquarum adeo effectus mirabiles quos possunt facere naturales merito nominari. Propter quod multi antiqui medici balnea sacra vocant. Et de quibus vidi balneorum multorum effectibus mirabilibus ». Je cite le texte d'après l'édition de M. G. NARDI, *Ugolino da Montecatini, Trac-*

Filippo Bandini d'Arezzo, parlant des vertus de ces eaux, n'hésite pas quant à lui à les qualifier de *miraculis huius mundi*, rappelant à son tour la dimension sacrée qu'ont pu revêtir nombre de sources, non seulement dans le passé, mais aussi au Moyen Âge [42].

Sans se rattacher formellement à la littérature des secrets qui se développe en Occident depuis le XIIe siècle [43], la production médicale sur les bains vise, comme elle, à mieux connaître et contrôler, par des moyens concrets, les *mirabilia* de la nature, afin notamment d'améliorer les conditions de vie. La finalité thérapeutique est clairement en jeu dans les ouvrages des praticiens, à l'image par exemple d'un Tura di Castello qui déclare que « l'eau de Porretta opère de façon merveilleuse pour soigner chacune de toutes les infirmités qui affligent très souvent les hommes » [44]. Aussi, avant de délivrer des informations sur les vertus curatives de ces bains, les observateurs s'attachent-ils à déterminer leur nature propre, à expliquer pourquoi ces eaux sont naturellement chaudes, pourquoi elles ont de tels effets. Ce questionnement rend nécessaire le recours à l'expérience. Leur caractère merveilleux, leurs particularités qui les rendent différentes les unes des autres, l'absence d'une véritable tradition scientifique sur le sujet, confèrent donc à cette nouvelle littérature des singularités d'écriture et de composition qui la distinguent au sein de la production médicale médiévale.

Le recours à l'observation et à des expériences particulières ne constitue pas la moindre de ces spécificités, même si les médecins se montrent en règle générale très attentifs, à la fin du Moyen Âge, aux *particularia* [45]. Comme l'a montré Katherine Park, cette littérature sur les bains représente toutefois un des premiers exemples d'enquête méthodologique et singulière sur des phénomènes naturels et particuliers [46] : chaque source doit faire l'objet d'une expertise.

tatus de balneis, Florence, 1950 (« Biblioteca della Rivista di Storia delle scienze mediche e naturali », vol. IV), p. 87.

42. Sur cet aspect, voir D. S. CHAMBERS, *loc. cit.*, spéc. p. 14-18.

43. W. EAMON, *Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in Medieval and Early Modern Literature*, Princeton, 1994.

44. « Ad infirmitates omnes et singulas curandas quibus homines sepissime affliguntur aqua de Porreta mirabiliter operatur » (BnF, nal. 211, f° 77r°).

45. Sur le recours à l'expérience dans la pratique médicale de la fin du Moyen Âge, voir les articles respectifs de C. CRISCIANI, « History, Novelty, and Progress in Scholastic Medicine » et D. JACQUART, « Theory, Everyday Practice, and Three Fifteenth-Century Physicians », parus dans *Osiris*, 6, 1990, respectivement p. 118-139 et p. 140-160. Ce dernier est réédité dans EAD., *La Science médicale occidentale entre deux renaissances (XIIe-XVe siècle)*, Londres, 1997 (« Variorum Collected Studies »).

46. K. PARK, *loc. cit.*

L'examen repose autant que possible sur l'expérience personnelle menée par l'auteur du texte. Le fait de résider dans la station peut ainsi constituer un critère d'authentification des conseils délivrés, à l'image de la clausule d'un traité anonyme sur San Casciano dei Bagni : « Ici se terminent les bains de San Cassiano selon un médecin expérimenté qui y réside » [47].

Nombreux sont les auteurs qui insistent sur les circonstances qui les ont conduits à éprouver les qualités des eaux. À l'occasion d'un examen pratiqué sur les bains de Viterbe à la demande d'Urbain V, Francesco da Siena, accompagné d'un groupe de médecins, détaille les moyens par lesquels ils ont tenté de rendre un jugement : les sens (l'odeur, la couleur, la saveur) sont les principaux instruments au service de l'observateur. Mais jeune et manifestement encore néophyte en ce domaine, le médecin a préféré s'en remettre aussi au témoignage de praticiens locaux, plus experts que lui. Parmi eux figure un certain Jérôme qui n'est autre que Jérôme de Viterbe, auteur quelques années plus tôt d'un ouvrage sur les bains de la région :

> Nous nous rendîmes donc, nous les médecins mentionnés plus haut, à ces bains et tous nous y plongeâmes nos corps et nous examinâmes attentivement les eaux sous le rapport des minéraux et des vertus, par les odeurs, les couleurs, les saveurs. Afin [de donner] du poids [à notre avis] et ne voulant pas à nouveau présumer de nous, puisque auparavant, nous n'étions pas experts, et surtout pas moi qui n'avais alors que vingt-quatre ans, nous eûmes avec nous des docteurs de Viterbe. Parmi eux, se dégagea un dénommé Jérôme, homme de valeur qui, à partir de souvenirs des choses du passé et d'expertises [opérées] par lui-même, avait fait un traité sur les bains de Viterbe pour le pape Innocent VI [48].

En d'autres passages de son traité, Francesco da Siena fait référence non seulement au traitement qu'il a prescrit à des patients (le Bagno della Regina pour le podestat de Pise, Pietro Gambacorta [49], par exemple), mais aussi à sa propre pratique thermale :

47. « Expliciunt balnea sancti Cassiani secundum unum peritum medicum ibi permanentem » (Florence, Biblioteca nazionale, ms. XV. 189, f° 39r°).

48. « Ivimus ergo nos medici prelibati ad balnea dicta et omnes in in (sic) omnibus immersimus corpora nostra, in consideravimus aquas quo ad mineras et virtutes, per odores, colores, sapores. In pondera, et iterum nolentes de nobis presumere, quia in antea non eramus experti, et maxime ego, qui tunc eram viginti quatuor annorum, habuimus nobiscum viterbienses medicos. Inter quos quidam extitit nomine Jeronimus valens homo, qui ex preteritorum memoriis et expertis per ipsum fecerat quendam tractatum de viterbiensibus balneis ad Innocentium papam sextum » (BnF, ms. lat. 6979, f° 9r°).

49. Par exemple, *ibid.*, f° 7v°.

> Tous les bains que j'ai cités ci-dessus, j'y suis donc entré personnellement et j'y ai fait entrer des malades selon leurs besoins, et les vertus évoquées de ces eaux se sont révélées très vraies [50].

Aux côtés de procédés sensitifs et relatifs, les praticiens ont recours aussi à des moyens empiriques plus sophistiqués, tels la distillation et l'alambic qui leur permettent de déterminer les composantes minérales des eaux étudiées. La tradition alchimique n'est pas loin et si Francesco da Siena préfère laisser agir les spécialistes [51], d'autres, tels Giovanni Dondi, Ugolino da Montecatini et Michel Savonarole, y procèdent ou du moins les évoquent fréquemment [52]. Au total, la multiplication des expériences, qu'elles aient été vécues ou rapportées, fonctionne comme autant de certificats d'authenticité qui informent le lecteur sur la validité de ce qu'il va lire. Certains n'hésitent pas à recourir à d'autres critères de validation, telles les signatures de deux « experts » à la fin d'un traité consacré aux bains de Corsena adressé à un conseiller du duc de Milan :

> Moi, Nicolas de Deodatis de Lucques, docteur en arts et médecine, par raisons médicales et [principes] philosophiques et par les nombreuses expériences rapportées et vues, j'approuve et je confirme tout ce qui a été écrit ci-dessus. Moi, Balthasar Christofori ser Nicolas de Lucques, simple médecin, par les dites raisons et par les expériences vues et entendues à plusieurs reprises, j'approuve et je confirme tout ce qui a été écrit ci-dessus [53].

Enfin, lorsque l'expertise *de visu* s'avère impossible, il reste aux auteurs à utiliser les écrits de leurs prédécesseurs ; ici, à défaut d'Hippocrate ou de Galien, Gentile da Foligno dont l'œuvre fut abondamment citée [54], et à un moindre degré Jérôme de Viterbe figurent en bonne place, à telle enseigne que Francesco da Siena n'hésite pas à insérer le

50. « Balnea igitur omnia per me superius enarrata corporaliter intravi et egros in eos intrare feci, secundum indigentias ipsorum et virtutes illorum narrata (*sic*) verissime sunt » (*ibid.*, f° 15r°).

51. C'est sur la base de leur expérience qu'il déclare à propos des eaux de Sainte-Marie qu'elles sont *partim alluminosa, partim sulfurea, partim ferrea et sic esse convincitur quia alchimiste distillantes dictas aquas ex relinquiis has mineras invenerunt* (*ibid.*, f° 19r°). « Elles sont pour partie alumineuses, pour partie sulfureuses, pour partie ferreuses et on est convaincu qu'il en est ainsi parce que les alchimistes, en distillant ces eaux, trouvent ces minéraux parmi les résidus ».

52. K. PARK, *loc. cit.*, p. 357-358.

53. « Ego Nicolaus de Deodatis de Lucha, artium et medicine doctor per ratione (*sic*) medicinales et philosoficas et per multas experientias auditas et visas omnia predicta aprobo et affirmo. Ego Baldesar Christofori ser Nicolai de Lucha medicus minimus ex dictis rationibus et experientiis pluries visis et auditis et suscripta omnia aprobo et confirmo » (BnF, nal. 211, f° 76r°).

54. Par Francesco da Siena notamment, mais aussi par Michel Savonarole, qui l'appelle *vir divinus* tandis qu'il qualifie Ugolino da Montecatini de *vir insignis*.

traité du Viterbais au sein de sa propre œuvre [55]. Enfin Aristote, Albert le Grand, mais aussi Tite-Live viennent compléter l'arsenal des références [56]. Humanistes avant la lettre, l'évocation des usages antiques des bains, mais plus largement le recours à l'expérience intime, suppléent dans une large mesure la pauvreté du discours des *auctoritates* classiques [57].

Le besoin de définir de façon précise les qualités de chacune des sources, la découverte de nouveaux sites, mais aussi la nécessité de l'expérience ont suscité une approche souvent régionale, voire locale, du thermalisme, lorsqu'une station faisait l'objet d'un ouvrage entier. Certains sites ont ainsi été largement privilégiés par les enquêtes des médecins : les bains siennois, par exemple, sont mentionnés partout ; ceux de Viterbe furent choisis par Jérôme de Viterbe ; Porretta, près de Bologne, a suscité l'intérêt de Gentile da Foligno et de Tura di Castello ; Acqui Terme dans le Montferrat, ignorée dans les premiers opuscules, a attiré l'attention d'Antonio Guainerio (qui y accompagna le marquis du Montferrat en 1435 [58]), mais avant lui celle du milanais Pietro da Tossignano qui justifiait d'ailleurs son entreprise par le silence de ses prédécesseurs :

> Nombreux parmi nos auteurs [de traités] sur les eaux thermales italiennes sont ceux qui ont décrit le minerai, l'utilité et les méfaits de façon ample et subtile, décomptant dans le détail tous les thermes qui se trouvent en Toscane, en Romagne, dans le royaume de Naples, en Campanie, dans la Marche de Trévise et dans les autres régions de l'Italie. Je n'ai lu personne jusqu'ici qui ait transmis une connaissance érudite au sujet des eaux thermales de la cité d'Acqui dans le marquisat du Montferrat [59].

55. « Unde tractatus eius sequitur statum per hec verba formaliter : "Sacre religionis fidei cripstiane… [Explicit] : Hec aqua est conformis aque vallis Caym, nam utraque est naturaliter multum calida" ». En marge figure la mention : *Verba magistri Jeronimi de Viterbio* (BnF, ms. lat. 6979, f° 9r°-14r°).

56. Un nouvel exemple emprunté au riche traité de Francesco da Siena évoque les constructions décidées par Néron dans la région pisane (*ibid.*, f° 6r°).

57. Sur le rapport entre théorie médicale et observations particulières et sur le divorce qui s'opère entre les deux à la fin du Moyen Âge, voir l'article de C. CRISCIANI, « Fatti, teorie, *narratio* e i malati a corte. Note su empirismo in medicina nel tardomedioevo », *Quaderni storici*, 108, 2001, p. 695-717.

58. E. WICKERSHEIMER, *Dictionnaire biographique des médecins en France au Moyen Âge*, vol. 1, Genève-Paris, 1979 (« Hautes études médiévales et modernes », 34/1), p. 34-35.

59. « Multi ex auctoribus nostris de *aquis termaticis* in Italia existentibus, late et subtiliter mineram, utilitatem et nocumenta scripserunt termas omnes particulariter connumerantes que in Tuscia, que in Romandiola, que in Regno Neapolitano, in Campanea, in Marchia Travisaria et ceteris Italie partibus existunt. Neminemque huc usque legi qui traderet eruditionem aquarum termarum civitatis de Aquis in marchionatu Montisferrati » (BnF, nal. 211, f° 79r°). Les italiques sont miennes.

Plus largement, le discours médical a longtemps centré son attention sur une Italie centrale et septentrionale, privilégiant les régions de Padoue, de Sienne, de Viterbe ou encore de Pise. *A contrario*, Francesco da Siena justifiait son silence à propos de la Lombardie parce qu'il n'avait pu en essayer (*probare*) les eaux :

> Et parce que je n'ai pas essayé les bains dans les régions lombardes, ni même ceux situés hors d'Italie, il me suffira d'évoquer ici ceux [qui sont] plus proches, à savoir les bains de Sienne, Pise, Lucques, Viterbe, Rome et Naples. Et je commencerai par Sienne parce que je les ai connus, choisis et essayés en premier [60].

Ce n'est qu'avec Francesco da Siena, mais surtout Ugolino da Montecatini (qui veut dépasser dans cette matière ses prédécesseurs [61]), et Michel Savonarole par le titre qu'il donne à son traité [62], que la carte du thermalisme dessinée par les médecins s'étend à l'ensemble de la péninsule, Sicile comprise [63], et reprend à son compte l'héritage antique.

Pourtant, c'est essentiellement dans la moitié nord de l'Italie que le thermalisme médiéval prend son envol, là où les élites sociales et les autorités urbaines, par leur fréquentation et leur engagement, lui accordent une importance nouvelle.

Pour un contrôle médical du thermalisme

À défaut d'avoir suscité un « tourisme thermal », l'écriture médicale a accompagné son essor : les premiers ouvrages sont en effet contemporains du développement d'habitudes qui ne furent peut-être pas toujours réglementées, et qui se pratiquaient éventuellement hors de tout contrôle médical. À propos de Pouzzoles, au début du XIIIe siècle, Gervais de Tilbury, inlassable chroniqueur des merveilles de ce monde, raconte que, du temps « où l'étude de la médecine commença à se développer à Salerne », les habitants de la ville, qui « craignaient que l'effi-

60. « Et quia in Lombardie partibus aut etiam extra Ytaliam balnea non probavi, sufficiet michi hec [corrigé en hic] alia viciniora narrare, videlicet Senensia, Pisana, Lucania, Viterbiensia, Romana et Neapolitana. Et a Senensibus incipiam, quia michi prius cognitis, dilectis atque probatis » (BnF, ms. lat. 6979, f° 2r°).

61. *Quia volui semper de ista materia ultra alios quos cognosco et cognoverim medicos laborare*... (M. G. NARDI éd., *op. cit.*, p. 87). « Parce que j'ai toujours voulu en cette matière dépasser par mon travail les médecins que je connais ou que je pourrais connaître... ».

62. « De balneis et termis naturalibus omnibus Italiae sicque totius orbis proprietatibusque earum » (BnF, ms. n.a.lat. 211, f° 1r°).

63. Voir l'annexe 2.

cacité de ces bains une fois connue ne fit perdre aux médecins toute une partie de leurs gains », « poussés par l'envie, dégradèrent les inscriptions » qui, « sur chaque pile de bain mentionna[ie]nt le mal que ce bain soignait » [64]. Confirmé par le silence des maîtres salernitains qui, dans leurs œuvres, n'évoquent pas les eaux toutes proches, le témoignage de Gervais est en partie corroboré par la description que, vers 1195, Conrad de Querfurt, évêque d'Hildesheim, fait des mêmes bains « utiles, selon lui, à chaque affection du corps » : à cette date, dans le bassin « principal et le plus grand, il y a des représentations, aujourd'hui détruites par le temps, qui montrent chaque maladie de chaque partie du corps. Et il y a d'autres représentations en plâtre qui montrent en détail que chaque bain sera bon contre telle ou telle maladie » [65]. Ces pratiques ancestrales qui échappaient à la vigilance des médecins étaient sans doute encore en vigueur au début du XVe siècle lorsqu'Ugolino da Montecatini fustigeait « le grand nombre d'hommes et de femmes, communément des paysans et des artisans de Pistoia, Lucques, Prato et des Florentins, qui, à cette époque, affluant à ces thermes (de Montecatini), en respectent mal les règles » [66].

Simple *recreatio corporis*, le thermalisme n'est que progressivement devenu une activité médicalisée. Et encore, même lorsqu'elle semble l'être, elle n'en reste pas moins surtout attachée à l'idée de plaisir corporel, de divertissement et de profusion alimentaire [67]. Au XVe siècle surtout, les témoignages abondent sur l'engagement par la commune d'un praticien spécialement affecté à la station [68] ou plus encore sur le médecin accompagnant aux bains son illustre patient [69]. On citera pour

64. GERVAIS DE TILBURY, *Le Livre des merveilles*, A. DUCHESNE éd., Paris, 1992, p. 34.

65. « Sunt in vicino loco Baie, quarum meminerunt auctores, apud quas sunt balnea Virgilii, singulis passionibus corporis utilia. Inter que unum est principale et maximum, in quo sunt ymagines, hodierno tempore vetustate consumpte, singulas singularum partium corporis passiones demonstrantes. Sunt et alie ymagines gypsei singule singula balnea demonstrantes singulis passionibus profutura » (*Epistola Conradi cancellarii, Hildensemensis electus, legatus imperialis aule ad Hartberto*, dans *Arnoldi chronica slavorum*, éditée dans *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, t. XIV, Hanovre, 1868, p. 178). Je remercie chaleureusement Jean-Patrice Boudet et Oleg Voskoboynikov pour ces informations.

66. « Et est magnus numerus hominum et mulierum in isto tempore concurrentium qui male servant regulas, quam communiter sunt rustici et aliqui artifices pistorienses, lucani, pratenses et aliqui florentini » (M. G. NARDI éd., *op. cit.*, p. 96).

67. M. G. NARDI éd., *op. cit.*, p. 92.

68. Pour l'exemple siennois, D. BOISSEUIL, *Le Thermalisme à la fin du Moyen Âge. Les bains siennois de la fin du XIIIe siècle au début du XVIe siècle*, Rome, 2002.

69. D. S. CHAMBERS, *loc. cit.*

mémoire la correspondance des Gonzague aux bains de Petriolo en 1460-1461 [70] ou l'avis attendu de Benedetto Reguardati († 1470) à propos d'un séjour que la duchesse de Milan, Bianca Maria, souhaitait faire dans cette même station en 1461. À cette occasion, la présence du praticien de cour, alors en déplacement, fut requise [71]. L'année précédente, pendant l'été, le même Benedetto avait accompagné Laurent de Médicis aux bains de Sienne puis à ceux de Volterra [72]. Mais, plus encore, la venue du praticien est parfois l'occasion de composer un traité sur le sujet. C'est lors d'une cure en 1435 du marquis de Montferrat à Acqui Terme qu'Antonio Guainerio, qui l'accompagne, écrit son ouvrage; quelques décennies plus tard, le Siennois Bartolo di Tura Bandini (1391-1477) compose un *consilium* pour le pape Pie II qui, souffrant de rhumatismes, s'est alors rendu à Macereto, près de Sienne [73]. Les médecins n'hésitent pas eux-mêmes à nourrir leurs ouvrages de références à des séjours qu'ils ont effectués en tant que spécialistes, auprès d'un illustre patient [74]. Enfin, la rédaction par Francesco da Siena d'un *De balneis* pour le duc de Milan est censée pallier l'absence du médecin, à moins qu'elle ne serve plutôt de recommandation à l'auteur auprès du puissant Gian Galeazzo Visconti :

> Puisque je n'ai pas encore eu le temps, comme je le désire, de m'acquitter par ma présence de mon devoir envers vous, j'ai décidé en mon absence de transmettre à votre Altesse quelque chose qui soit utile ou agréable, ou peut-être les deux [75].

La composition d'un *De balneis* participe à ce mouvement de « médicalisation » de la pratique thermale; définir la nature des eaux,

70. La correspondance a été éditée par A. PORTIOLI, *I Gonzaga ai bagni di Petriolo di Siena nel 1460 e 1461*, Mantoue, 1869.

71. Sur l'avis médical, *Carteggio degli oratori mantovani alla corte sforzesca (1450-1500)*, vol. 3, 1461, I. LAZZARINI éd., Rome, 2000, p. 164; les lettres suscitant la présence du praticien sont éditées par F. M. DE'REGUARDATI, *Benedetto de'Reguardati da Norcia, « medicus tota Italia celeberrimus »*, Trieste, 1977, p. 384-385. Sur la présence des femmes aux bains, je renvoie plus largement à l'article de D. BOISSEUIL (« La fréquentation thermale féminine dans la Toscane du Quattrocento, une première approche » à paraître dans les *Mélanges offerts à Christiane Klapisch-Zuber*) qui fournit d'autres exemples. Je remercie l'auteur de m'avoir transmis son article avant parution.

72. G. DEFFENU, *Benedetto Reguardati, medico e diplomatico di Francesco Sforza*, Milan, 1955, p. 148-149.

73. Città del Vaticano, ms. BAV, Vat. lat. 4440, ff° 3r°a-7v°a. Sur ce texte daté de 1460, voir la rapide analyse de L. ZDEKAUER, « Un consulto medico dato a Pi II », *Bullettino senese di storia patria*, 5, 1898, p. 100-106.

74. Pour ne donner que l'exemple de Michel Savonarole, voir L. THORNDIKE, *op. cit.*, vol. 4, p. 203-204.

75. « Quia igitur nondum est tempus meum presentia corporis obsequi, ut opto, decrevi aliquid in absentia, vel utile vel delectabile vel forsan utrumque, transmictere vestre Celsitudini » (BnF, ms. lat. 6979, f° 1v°).

énumérer leurs vertus thérapeutiques ou préventives, édicter des règles d'utilisation qui concernent aussi bien la fréquence que les modalités pratiques du bain, les normes alimentaires à suivre ou encore la saison et la durée de la cure [76], sont un moyen de contrôle et de régularisation des nouvelles habitudes. La plupart des ouvrages consacrent d'ailleurs une partie de leur développement à l'établissement d'une sorte de régime [77], certains se concentrant même sur les seules normes d'usage des eaux [78]. Définir l'intérêt médical de chacune des sources favorise aussi une spécialisation des stations, voire des bassins au sein d'une même localité. Il serait presque possible, à partir des discours des praticiens et à condition qu'ils ne se contredisent pas, de dresser une carte des vertus médicales de chacun des lieux répertoriés. D'après Ugolino da Montecatini, les bains lucquois sont adaptés aux douleurs rhumatismales et aux problèmes de stérilité tandis que ceux de Bagno della Regina à Lucques, par exemple, soignent les hydropiques et ceux qui souffrent de jaunisse ; ils sont par ailleurs diurétiques. Si, comme le suggèrent ces deux exemples, les bains dans leur majorité répondent à des attentes thérapeutiques, certains sont manifestement réservés à des personnes en bonne santé, preuve d'une intégration du thermalisme dans les procédés de *conservatio sanitatis* [79].

Cette écriture médicale manifeste la volonté du praticien de compter le séjour aux bains au nombre de ses activités. Et il n'est qu'à lire Ugolino da Montecatini qui se vante d'avoir favorisé par ses conseils la cure thermale

76. On rappelle qu'il existait plusieurs moyens de prendre les eaux : outre les bains, bien sûr, on pouvait prendre des douches dans certaines stations, ou encore boire l'eau (ce qui autorisait une pratique du thermalisme à distance). Dans une lettre du 29 juillet 1468, Borso d'Este, duc de Ferrare, de Modène et Reggio d'Émilie, propose à la duchesse de Milan, Bianca Maria, souffrante, de lui faire porter les eaux d'Acquaria qui se trouvent sur son territoire (Archivio di Stato di Milano, *Sforzesco*, cart. 1460, n° 47, éditée par M. NICOUD, « Expérience de la maladie et échange épistolaire : les derniers moments de Bianca Maria Visconti [mai-octobre 1468] », *MEFRM*, 112, 2000, lettre 25, p. 367-368).

77. Sur les aspects proprement alimentaires, voir D. BOISSEUIL, A.J. GRIECO et O. REDON, « Cure thermale et régime alimentaire en Toscane aux XIIIe-XVIe siècles », *Chroniques italiennes. Le Voyageur et la Table italienne*, 52, 1997, p. 11-31.

78. C'est le cas par exemple du traité de Tura di Castello consacré aux eaux de Porretta, près de Bologne. Les divers chapitres de ce court traité parfois intitulé *Regula aque et balnei de Porreta* (comme dans le ms Biblioteca nazionale, ms. XV. 189, f° 47v°) concernent l'époque de l'année où il convient de se rendre à Porretta, le moment où le repas doit être pris, les règles diététiques à suivre après le bain, mais aussi l'origine de l'eau utilisée dans la station.

79. C'est le cas par exemple du bain pisan appelé Bagno dei sani par Ugolino dont l'usage est surtout laissé aux personnes en bonne santé (M. G. NARDI éd., *op. cit.*, p. 101). Michel Savonarole confirme cette opinion ; il s'agit selon lui d'un bain que les hommes en bonne santé utilisent pour se laver (BnF, ms. n.a.lat. 211, f° 31v°).

auprès de l'aristocratie princière italienne (la comtesse Arengarda, épouse du comte d'Urbino, sa belle-sœur, Battista, les épouses des seigneurs de Mantoue et d'Imola, sans oublier Pandolfo Malatesta fréquentent les bains), pour s'en rendre compte. À une époque où les rivalités professionnelles entre médecins sont légion [80], le thermalisme représente une nouvelle clientèle potentielle et la maîtrise d'informations sur ce sujet n'est pas dénuée d'intérêt pour le simple *medicus*. Aussi n'est-il guère étonnant qu'au-delà des dédicaces d'ouvrages aux élites sociales, nombre de manuscrits où ces traités sont copiés s'adressent de toute évidence à des confrères. Ugolino da Montecatini reconnaît que son long ouvrage lui a été demandé par ses élèves et par des confrères ignorants en la matière :

> Depuis longtemps, nombre de mes élèves, certains confrères et des médecins encore inexpérimentés m'ont demandé d'élaborer un opuscule sur la nature des eaux minérales et de tous les bains sur lesquels nous sommes bien informés, soit que je les ai vus, soit que j'ai entendu [rapporter] de multiples expériences à leur sujet [81].

Quelques décennies plus tôt, Gentile da Foligno revendiquait clairement une volonté d'enseigner cette nouvelle matière « aussi brièvement que possible aux médecins modernes » [82]. L'auteur anonyme d'un rapide opuscule sur San Casciano dei Bagni disait, du fait du grand nombre de bains, exposer « les noms [des bassins] et leurs vertus spécifiques afin que le médecin interrogé [sur le sujet] puisse mieux délivrer ses conseils » [83]. Quant à Michel Savonarole, il pense que son ouvrage « sera utile aux générations à venir et aux médecins qui y trouveront une information développée, claire et recherchée au sujet des bains qu'il faut conseiller, afin qu'ils puissent ainsi composer par écrit des conseils sans trop de peine » [84].

80. Voir par exemple pour les rivalités entre chirurgiens et médecins, ou entre ces derniers et les charlatans, D. JACQUART, *La Médecine médiévale dans le cadre parisien*, Paris, 1998 ; K. PARK, *Doctors and Medicine in Early Renaissance Florence*, Princeton, 1985.

81. « Diu est quod a quampluribus scolaribus meis et a quibusdam sotiis et adhuc rudibus medicis rogatus fui quia aliquid construerem opusculum circa naturas aquarum mineralium balneorumque omnium quorum claram habuerimus notitiam et viderim atque audiverim esperientias [sic] et non paucas » (M. G. NARDI éd., *op. cit.*, p. 87).

82. Il s'agit de l'*incipit* de l'opuscule le mieux conservé parmi ses œuvres thermales : « Intendo modernos docere medicos quam brevi potero de naturis balneorum nobis circumstantium... » (Città del Vaticano, BAV, ms. Vat. lat. 2490, f° 232r°).

83. « Balnea Sancti Cassiani sunt multa. Ideo ut medicus interrogatus possit melius consulere, ponam ipsorum nomina et virtutes particulariter » (New York, Academy of Medicine, ms. 4, non folioté).

84. « Nam sic utilis erit posteritati hominum et medicis qui de consulendis balneis amplam, claramque atque exquisitam in eo notitiam habebunt ut consilia in scriptis sic absque gravi labore componant » (BnF, ms. n.a.lat. 211, f° 49r°).

Certains *codices* appartinrent à ces professionnels, à l'image du manuscrit Pal. lat. 1175 de la Bibliothèque Vaticane copié à Heidelberg dans les années 1473-1486 [85], et détenu au début du XVIe siècle par Petrus Diel, licencié en médecine et recteur de l'université de Heidelberg (1514-1515). Le manuscrit nouvelles acquisitions latines 211 de la BnF porte la mention sur le feuillet de garde d'un possesseur : « die 23 julii 1483, ego Petrus Capitaneus phisicus emi librum istum a Paulo de Roriis » [86]. Le Pal. lat. 1295 fut copié par Conrad Schelling, lorsqu'il étudiait la médecine à Padoue vers 1464 [87]. Plus largement, à quelques exceptions près, les traités sur les bains figurent au sein de collections médicales, généralement consacrées à la pratique : *consilia* [88], recettes et autres *practicae* font partie de l'environnement textuel courant des *tractatus de balneis*. Il n'est pas rare enfin que le copiste ou, à sa suite, un possesseur qui rassembla les différents cahiers, ait songé à réunir en un seul livre plusieurs opuscules dédiés aux eaux. Si le manuscrit de Florence, Biblioteca nazionale XV. 189 regroupe les ouvrages de Jérôme de Viterbe, de Gentile da Foligno, de Tura di Castello, de Jacopo de Parme et d'Ugolino da Montecatini sous la plume d'un même copiste, le manuscrit nouvelles acquisitions latines 211 de la BnF, un manuscrit homogène qui préfigure le *De balneis* édité dans l'officine vénitienne des Giunta en 1553 [89], offre sans doute la collection la plus complète sur le sujet : ce ne sont pas moins de onze traités qui y furent copiés lors

85. À la fin du texte de Tura di Castello, on peut lire : « explicit hoc opus per magistrum Johannem de Teno sub anno domini millesimo quadragentesimo septuagesimo 3° die vigesimo 4° marcii (1473) » (f° 251v°). Cette partie du *codex* comprend les trois traités de Gentile da Foligno, un conseil de Francesco da Siena (identique au traité attribué à Francesco da Siena dans l'édition vénitienne *De balneis* de 1553) et l'ouvrage de Tura di Castello.

86. Pour sa composition, voir *infra* annexe 3.

87. Ce manuscrit contient un opuscule de Gentile da Foligno, un ouvrage anonyme suivi d'un texte anonyme sur les bains (que le reste de la tradition manuscrite attribue tantôt à Gentile, tantôt à Francesco da Siena), et le traité d'Ugolino da Montecatini. Pour les manuscrits du fonds Palatin de la Bibliothèque Vaticane, L. SCHUBA, *Die medizinischen Handschriften der Codices Palatini Latini in der Vatikanischen Bibliothek*, Wiesbaden, 1981.

88. Sur cette littérature médicale des « conseils », J. AGRIMI et C. CRISCIANI, *Les « Consilia » médicaux*, Turnhout, 1993 (« Typologie des sources du Moyen Âge occidental », fasc. 69).

89. *De balneis omnia quae extant apud Graecos, Latinos et Arabas tam medicos quam quoscumque ceterarum artuum probatos scriptores*, Venise, apud Iuntae, 1553. Le volume rassemble quatorze traités, où figurent des autorités arabes comme Avicenne et Rhazès, des « spécialistes des bains », mais aussi des *consilia* qui évoquent la cure thermale. Malgré son importance, cet ensemble est toutefois loin d'être complet.

d'une même entreprise, entre 1454 et 1469 d'après le témoignage de deux colophons [90]. En ce cas, il n'est pas rare que le copiste abrège les passages qui lui paraissent redondants d'un ouvrage à l'autre ou renvoie son lecteur à un développement similaire dans un autre lieu du *codex*, à l'image du copiste du manuscrit de Florence qui, du texte d'Ugolino da Montecatini, renvoie à celui de Jérôme de Viterbe : « à propos des bains de Viterbe, voir au-dessus, dans le quatrième quinion, [le texte de] maître Jérôme qui a écrit à ce sujet d'une manière assez complète » [91].

Traiter médicalement du thermalisme, à travers la composition d'ouvrages, c'est aussi faire preuve, pour le praticien, de sa qualité d'expert auprès des élites politiques. Francesco da Siena rappelle au destinataire de son ouvrage, le duc de Milan, que dans sa jeunesse, il fut appelé par le pape Urbain V pour rendre son avis à propos des bains de Viterbe :

> Me rendant aux bains de Viterbe, je déclare que lorsque le seigneur Urbain V reconduisit la Curie en Italie, il y a maintenant trente-deux ans à peu près, il m'envoya avec sept autres médecins examiner les vertus des bains de Viterbe qui, sans aucun doute, sont grandes et nombreuses [92].

Considéré comme un spécialiste, le médecin s'autorise alors à conseiller le prince sur les aménagements nécessaires selon lui à l'entretien ou à la restauration des stations, à une époque où les cités sont soucieuses de leur côté de faire fructifier ce patrimoine, source de revenus importants. Francesco da Siena encourage ainsi la rénovation de sites tombés en désuétude, à l'image de bains toscans de la Caldanella :

> Maintenant, dit-il, à cause des guerres, cette maison a été détruite et cette eau, découverte, court, ayant perdu beaucoup de chaleur. Mais il serait possible, à peu de frais, de restaurer la maison et le bain [93].

90. Dans le titre du *De balneis* de Michel Savonarole, on peut lire : « Incipit feliciter per A. olim die 16 decembris 1469, hora 21, minuta 48 » (f° 4r°). Plus loin, à propos du traité d'Antonio Guainerio, le copiste distingue la rédaction du texte (*editus*) de sa copie (*finitus*) : « Explicit tractatus pro balneis de Aquis, editus per clarum artium et medicine doctorem, magistrum Antonium de Guayneriis papiensem. Finitus die XXI maii 1454, hora XVII. Laus Deo » (BnF, nal. 211, f° 85v°).

91. « De balneis viterbiensibus vide supra in quarto quinterno secundum magistrum Jeronimum qui satis plene de eis scripsit etc. » (Firenze, Biblioteca nazionale, ms. XV. 189, f° 64v°). Le texte d'Ugolino, déjà manifestement altéré dans ce *codex*, est en plus incomplet.

92. « Ad balnea viterbiensia veniens, declaro quod quando dominus Urbanus quintus curiam ad Ytaliam reduxit, nunc sunt anni triginta duo vel circa, ipse misit me cum septem aliis medicis ad explorandas virtutes viterbiensium balneorum, que sine dubio sunt magne et multe » (BnF, ms. lat. 6979, f° 8v°).

93. « Nunc propter guerras domus illa destructa est et aqua illa discoperta currit remisse valde caliditatis. Set posset et domus et balneum pro levibus sumptibus reformari » (*ibid.*, f° 4v°).

Ugolino da Montecatini, de son côté, recommande de faire couvrir les Bagni ad Acqua, en territoire pisan, afin de renforcer leurs vertus thérapeutiques puisque, ainsi, les propriétés des eaux ne se disperseront plus autant dans l'atmosphère. En revanche, il se montre très critique à l'égard des aménagements conçus dans les années 1370 par les Florentins à Bagno Nuovo (dans le territoire de Montecatini) :

> Une restauration fut ordonnée par nos magnifiques seigneurs florentins en 1370 afin qu'ils tirent de cette eau du sel en abondance. Et comme ils n'y trouvèrent pas l'état parfait qui avait été le sien en des temps reculés, bien que [la source] contienne du sel, mais en si faible quantité qu'il ne couvrait pas les dépenses faites en ce sens, ils abandonnèrent ce projet [94].

Michel Savonarole, quelques décennies plus tard, reprenant partiellement à ce propos les termes de son prédécesseur, rappelle que les Florentins en avaient réclamé la propriété, non pour des raisons de santé, mais pour des motifs purement lucratifs [95].

En filigrane de ces intérêts économiques communs aux cités et aux praticiens, se dégage peut-être aussi, à la lecture des textes et des décisions politiques, un souci de santé publique que l'on voit poindre dans cette Italie des cités-états, dès avant l'apparition de la peste en 1347-1348 [96]. Mesures d'hygiène publique édictées dans les statuts communaux et les législations urbaines, contrôle de la pratique médicale, recrutement de *medici condotti*, transformations des structures hospitalières incarnent quelques-uns des domaines où les gouvernants, à la fin du Moyen Âge, interviennent et affichent une volonté de contrôle de l'état sanitaire liée au désir de prévenir les épidémies. La gestion des établissements thermaux, les travaux d'aménagement qui s'y font [97] ou bien

94. « Fuit ordinatum per nostros magnificos dominos florentinos 1370 anno ut ex illa aqua haberent de sale habundanter. Et quia non invenerunt in illa perfectionem in qua fuerat per tempora retroacta, licet de sale habuerit, sed sic in modica quantitate quod non substinebat expensas ab illo proposito destiterunt » (M. G. NARDI éd., *op. cit.*, p. 96).

95. Éd. p. 28. Cité par L. THORNDIKE, *op. cit.*, vol. 4, p. 206 n. 95.

96. M. NICOUD, « Médecine, prévention et santé publique en Italie à la fin du Moyen Âge », dans *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget*, P. BOUCHERON et J. CHIFFOLEAU dir., Paris, 2000, p. 483-498 ; EAD., « *Attendere con altro studio et diligentia a la conservatione et salute de la cita* : médecine et prévention de la santé à Milan à la fin du Moyen Âge », dans *Siècles*, 14, 2001, *Assainissement et salubrité publique en Europe méridionale (fin du Moyen Âge, Époque moderne)*, p. 23-37.

97. À propos des aménagements effectués par le podestat Pietro Gambacorta dans les zones lagunaires du territoire pisan à Bagno della Regina, Francesco da Siena évoque clairement cette notion de santé publique : « Mundavit etiam loca multa ab aquis paludosis et stagnalibus ad eandem intentionem et "*ad maiorem sanitatem civitatis et*

encore l'expertise produite par les professionnels sur la qualité des eaux, procèdent aussi d'un seul et même mouvement qui, au nom du bien commun, vise à garantir la santé publique.

Sans modèle véritable, la littérature « thermale », fondée pour l'essentiel sur l'expérience et sur l'autorité de quelques grands noms, suscite aux derniers siècles du Moyen Âge l'intérêt conjoint des praticiens, de patients fortunés et des autorités urbaines qui, lorsqu'elles disposent de sources sur leur territoire, cherchent à les rentabiliser et à s'arroger les revenus nés de pratiques nouvelles. Aussi la rédaction d'un traité qui vante ou, au contraire, dénigre les qualités de telle ou telle eau, peut-il à la fois faire naître des rivalités économiques entre cités, mais aussi entre médecins. Mais au-delà des compétitions entre confrères et des diversités de points de vue que ne manque pas de susciter une recherche très empirique, le nombre d'ouvrages composés et la diffusion manuscrite de ces textes (qui se chiffre, d'après une recension encore très approximative, à plus d'une cinquantaine d'exemplaires conservés) est bien le signe d'une conjonction d'intérêts à la fois politiques, économiques et sanitaires. En s'imposant comme experts des eaux naturelles, en édictant des règles d'usage, en conseillant aménagements et restaurations, les médecins encouragent une fréquentation des bains qui, de récréative, devient progressivement dévolue à la *curatio* voire à la *conservatio sanitatis.*

territorii Pisani" » (BnF, lat. 6979, f. 7r). « Dans le même but et *pour une meilleure santé de la ville et du territoire pisan*, il purifia aussi de nombreux lieux de leurs eaux marécageuses et stagnantes ». C'est moi qui souligne. Pour une étude des podestats, voir J.-Cl. MAIRE VIGUEUR (dir.), *I Podestà dell'Italia comunale. Reclutamento e circolazione degli ufficiali forestieri (fine XII sec.-metà XIV sec.)*, 2. vol., Rome, 2000 (« Collection de l'École française de Rome », 268). P. SILVA, « Il governo di Pietro Gambacorta in Pisa e le sue relazioni col resto della Toscana e coi Visconti », *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, 23, 1912, p. 281.b

Annexe 1
Principaux auteurs d'ouvrages consacrés aux eaux minérales naturelles (1re moitié du XIVe-milieu du XVe siècle)

Gentile da Foligno († 1348) : médecin, professeur à Sienne, puis à Pérouse. Il est l'auteur de deux ou trois traités sur les bains amplement diffusés.

Tura di Castello (Bonaventura di Castello de Bologne) : professeur à Bologne, actif de 1315 à 1352, il est l'auteur en 1351 d'un ouvrage sur les bains de Porretta près de Bologne.

Jérôme de Viterbe (actif au milieu du XIVe siècle) : auteur d'un ouvrage sur les bains de Viterbe, adressé au pape Innocent VI (*ca* 1352).

Giovanni Dondi (1318-1389) : fils d'un praticien de Padoue (auteur d'un régime sur la salinité des eaux). Professeur d'astronomie à Padoue vers 1350-1352, à Florence (1367-1370), puis à Pavie (1379-1388), médecin de l'empereur Charles IV. Auteur d'un traité sur les eaux de Padoue rédigé vers 1372 et adressé à Jacques de Vicence.

Pietro da Tossignano († 1403) : actif depuis 1372. Médecin de Gian Galeazzo Visconti, seigneur de Milan, et auteur de deux ouvrages consacrés aux bains : l'un sur les eaux de Bormio en Valtelline, l'autre sur celles d'Acqui Terme dans le Montferrat.

Francesco da Siena († après 1415) : Siennois, médecin des papes et des Malatesta. Ami de Pétrarque, il est l'auteur de conseils qui évoquent les bains de Petriolo, et de trois traités : l'un sur ces mêmes bains de la région siennoise, adressé à l'évêque de Pavie, le deuxième (étendu à un ensemble de bains plus vaste) adressé à Pandolfo de Malatesta et le dernier encore plus long, composé en 1399 et envoyé au duc de Milan, Gian Galeazzo Visconti, alors seigneur de Pise.

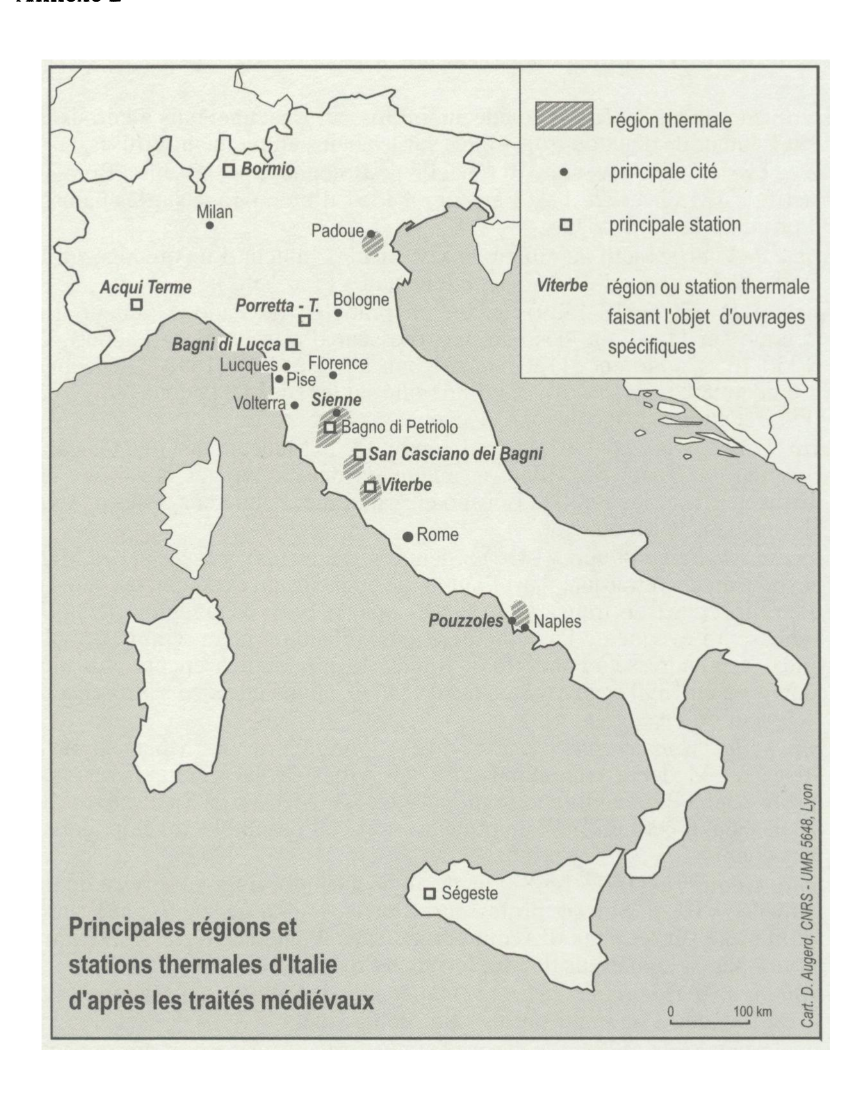
Ugolino da Montecatini (*ca* 1345-1425) : originaire de Montecatini en Toscane. Médecin communal dans des villes de la région, il fut aussi professeur à Pise, à Florence, puis succéda à Francesco da Siena auprès des Malatesta. Il écrit en 1417 un traité consacré à l'ensemble des eaux italiennes connues.

Antonio Guainerio (1402-1448) : médecin né à Chieri, il fut au service du duc Amédée VIII de Savoie, professeur à Pavie, puis à Chieri. Il est l'auteur d'un traité sur les eaux d'Acqui Terme (sans doute daté de 1435, lorsqu'il accompagna le marquis de Monferrat aux bains).

Bartolomeo da Montagnana († 1452) : médecin de Padoue, actif depuis 1422, il est l'auteur d'un traité sur les bains de Padoue.

Michel Savonarole (1384-1464) : professeur formé à Padoue et enseignant à Ferrare, médecin de la famille d'Este, il est l'auteur d'un *De balneis et thermis naturalibus omnibus Italiae sicque totius orbis proprietatibusque earum* en 1448.

Annexe 2


région thermale
principale cité
principale station
Viterbe région ou station thermale faisant l'objet d'ouvrages spécifiques
Bormio
Milan
Padoue
Acqui Terme
Porretta - T.
Bologne
Bagni di Lucca
Lucques
Florence
Pise
Volterra
Sienne
Bagno di Petriolo
San Casciano dei Bagni
Viterbe
Rome
Pouzzoles
Naples
Ségeste
Principales régions et stations thermales d'Italie d'après les traités médiévaux
0 100 km
Cart. D. Augerd, CNRS - UMR 5648, Lyon

Annexe 3
Composition du manuscrit de Paris, BnF, nouvelles acquisitions latines 211

Papier. I + 93ff° + I. 238 × 168 mm. 2e moitié du XVe siècle. Deux dates : 1469 et 1454 : « Incipit feliciter per A. ol. die 16 decembris 1469, hora 21, minuta 48 » (f° 1r°); « Finitus die xxi maii 1454, hora xvii. Laus Deo » (f° 85v°). Cahiers : $(\text{VII} - 1)^{13} + 8\text{V}^{93}$. Longues lignes. Initiales rouges. Réclames. Deux foliotations modernes, l'une à l'encre, l'autre au crayon plus récente (qui débute au commencement du texte). Origine italienne. Filigrane : fleur à huit pétales, proche des modèles lombards n° 6596-6603, peut-être de ce dernier ? (Milan, 1475) [98].

Sur feuillet de garde : « Savonarola de Balneis ». D'une autre main, ex-libris d'un possesseur : « Die 28 julii 1483, ego Petrus Capitaneus phisicus emi librum istum a Paulo de Roriis ».

1. ff° 1r°-49r° : **Michel Savonarole**, *Ad illustrem dominum Bursium Estensem, Castri Novi Terdonensis dominum, libellus Michaelis Savonarolae, illustrissimis principis domini Leoneli Marchionis Estensis physici. De balneo et termis naturalibus omnibus Italiae sicque totius orbis proprietatibusque earum. Incipit feliciter per A. Ol. die 16 decembris 1469, hora 21, minuta 48.*

inc. : « Cum generosum animum tuum qui maxime delectarent mihi Illustrissime domine mecum animo sepe cogitarem... ».

expl. : « Explicit opus Michaelis Savonarole Patavi artium et medicine doctoris clarissimi de balneis et termis naturalibus totius Italie. Ad Dei laudem ».

ff° 49v°-50v° : blancs.

2. ff° 51r°-67r° : **Ugolino da Montecatini**, *Tractatus de balneis ab Ugolino de Monte Catino compilatus.*

inc. : « Siu (sic) est quod a quam pluribus scolaribus meis... ».

expl. : « Explicit tractatus copiosus de balneis minerabilibus et artificialibus compositus in civitate Castelli mccccxvii completus de mense decembris per Ugolinum de Montecatino tunc medicum dicte civitatis phisicum et salariatum praticum. Deo gratias ».

3. ff° 67r°-69v° : **<Ugolino da Montecatini ?>** *Balnea Puteolana.*

inc. : « Ego in isto meo tractatu nihil scripsi de balneis que sunt in Apulea... ».

expl. : « Aqua Sutularii sanat tertianam quottidianam et quamlibet lentam febrem ».

4. ff° 69v°-75v° : **<Pietro d'Eboli>**, *De virtutes et naturam balneorum Apulee.*

prolog. : « Postquam scripseram quia dictum est quod metrice proprietates et virtutes et naturam horum balneorum Apulee... ».

98. C. M. BRIQUET, *Les Filigranes*, t. 2, Leipzig, 1923.

inc. : « Inter opes operum Deus est laudandus in illis... » [99].
expl. : « Sunt plures oculis que medeantur aque.
Finit de quis balneorum et meditatis.
Deo gratias ».

5. ff° 75v°-76r° : *Consilium pro balneis de Corsena, in comitatu lucano, pro domino Lanzaloto de Crottis, consiliario Illustrissimi Ducis Mediolani.*
inc. : « Ex his que seriose et diligenter narrata sunt in casu spectabilis domini Lanzaloti Crotti... ».
expl. : « ... ut eius operationes melius et facilius inducantur.
Ego Nicolaus de Deodatis de Lucha, artium et medicine doctor per ratione (*sic*) medicinales et philosoficas et per multas experientias auditas et visas omnia predicta aprobo et affirmo. Ego Baldesar Christofori ser Nicolai de Lucha medicus minimus ex dictis rationibus et experientiis pluries visis et auditis et suscripta omnia aprobo et confirmo ».

f° 76v° : blanc.

6. ff° 77r-78v : **Tura di Castello,** *Incipit regula et tractatus balnei de Porreta.*
inc. : « Ad infirmitates omnes et singulas curandas quibus homines sepissime affliguntur... ».
expl. : « Vitam sine anxietate longam prestat et salubrem illius gratia intercedente, qui benedictus est per omnia secula seculorum. Amen.
Explicit regula aque et balnei de Porreta. Edita per egregium militem legum et artium et medicine doctorem dominum Turram de Castello, civem Bononie. Ad laudem Dei ».

7. ff° 79r°-81v° : **Pietro da Tossignano,** *Tractatus pro balneis de Aquis per Petrum de Tussignano.*
inc. : « Multi ex auctoribus nostris de aquis termaticis in Italia existentibus, late et subtiliter... ».
expl. : « Et hec sunt quantum ingenio valui breviter pertractare de balneis Aquis. Ad laudem et gloriam eius qui vivit in trinitate perfectus. Amen.
Finis consilii pro balneis de Aquis ».

8. ff° 81v°-85v° : **Antonio Guainerio,** *Antonii Guaynerii papiensis de balneis Aquis, civitatis antique, que in marchionatu Montis Ferrati sita sunt. Tractatus incipit.*
inc. : « Quia nonnulli viri doctissimi quorumdam balneorum in Italia existentium virtutes descripserunt... ».
expl. : « ...Ac qualiter balneatus reversus domum se debeat custodire. Que presentis capituli omnia intentionis fuerant.
Explicit tractatus pro balneis de Aquis. Editus per clarum artium et medicine doctorem magistrum Antonium de Guayneriis papiensem. Finitus die xxi maii 1454, hora xvii. Laus Deo ».

99. *Incipit* donné par L. Thorndike pour le *De balneis Puteolanis* de Pietro d'Eboli (L. THORNDIKE et P. KIBRE, *A Catalogue of Incipits of Medieval Scientific Writings in Latin*, Londres, 1963, col. 759).

9. ff° 86r°-87r° : **<Gentile da Foligno>**, *De balneis secundum Petrum de Ebano* (sic).

inc. : « Intendo mediocriter docere medicus quam brevius potero de natura balneorum nos circunstantium... ».

expl. : « ... nec aliquod reperitur simplex quod diversa composita faciunt iuvamenta. Et hec de balneis nos circumstantibus secundum Petrus de Ebano. Explicit ».

10. ff° 87r°-88r° : **Gentile da Foligno**, *Tractatus de balneis secundum Gentilem.*

inc. : « Terme secundum medicos sunt balnea naturaliter calida et habentia aliquid de sulfureo... ».

expl. : « Balneum Sancte Marie de Romandiola est virtutis quasi equallis illius de Corsena et est suave, non ita actualiter calidum, nec forte, ita potentialiter sed satis prope.

Explicit tractatus de balneis secundum Gentilem ».

11. ff° 88r°-89r° : **Pietro da Tossignano**, *De balneis de Burmio secundum Petrum de Tussignano.*

inc. : « Benedictus Domine Deus Ysrael quia visitavit, etc., qui cuncta creavit in honore hominis et hominem ad ymaginem suam, etc. ».

expl. : « Qui vult distilationem super caput debet esse tonsus vel rasus, ita quod capilli non impediant operationem balnei.

Finis consilii balnei de Burmio per Petrum de Tussignano ».

12. ff° 89v°-90r° : *Regula balnei loci de Aquaria in territorio Regii.*

inc. : « Bocus (sic) balnei de Aquaria est in territorio Regii, ultra Regium per XXV miliaria... ».

expl. : « Dicta aqua potest bibi incipiendo a mense maii usque ad mensem septembris et est per totum illum mensem. Sed plus laudatur mensibus iunii iulii.

Explicit regula balnei de Aquaria in territorio Regii.

Laus Deo. Amen.

A. Ol. ».

f° 90v° : blanc.
En bas de la page : « psalmis cxxv ». Le reste a été coupé à la reliure.

Marilyn Nicoud, École normale supérieure — Lettres et sciences humaines, 15 parvis R. Descartes, F-69366 Lyon Cedex 07

Les médecins italiens et le bain thermal au Moyen Âge

À partir de la première moitié du XIVe siècle, les médecins italiens multiplient les ouvrages sur les eaux thermales et tentent de faire du bain un nouvel instrument thérapeutique, transformant ce qui n'était encore qu'une *recreatio corporis* en un outil de *conservatio, preservatio* ou *curatio sanitatis* et rendant la présence (ou la parole) du praticien indispensable « au curiste ».

Eau thermale — Italie — médecine — nature — science

Italian doctors of medicine and thermal baths in the Middle Ages

From the first half of the 14th century onwards, Italian medical practitioners increasingly published treatises extolling the virtues of thermal springs in an effort to turn them into a new therapeutic instrument, transforming what was hitherto only a *recreatio corporis* into an instrument of *preservatio* or *curatio sanitatis,* while at the same time making indispensable the presence (or the advice) of the practitioner.

Thermal springs — Italy — medicine — nature — science

Médiévales 43, automne 2002, p. 41-54

Patrice CRESSIER

PRENDRE LES EAUX EN AL-ANDALUS. PRATIQUE ET FRÉQUENTATION DE LA *ḤAMMA*

La langue arabe offre la particularité de disposer de deux termes permettant de distinguer sans la moindre ambiguïté les bains à fonction hygiénique (*al-ḥammām*), dont l'importance dans la vie sociale islamique est un lieu commun, des sources thermales naturelles (*al-ḥamma*) à vocation thérapeutique potentielle [1].

Les premiers ont fait l'objet d'études très nombreuses depuis des perspectives variées (archéologie, urbanisme, anthropologie, histoire sociale, histoire des mentalités et histoire de la médecine, etc.). Les monuments conservés — qui sont les sources matérielles de l'archéologue — ne sont pas rares partout dans le monde islamique et de toutes époques, tout comme sont abondantes les données textuelles disponibles (chroniques, ouvrages géographiques, traités de médecine, traités de *ḥisba*, poésie) [2]. En revanche les chercheurs n'ont manifesté jusqu'à ce jour qu'un intérêt très limité pour les secondes — les *ḥamma*-s — [3],

1. Voir les notices respectives dans l'*Encyclopédie de l'Islam* : *EI2*, t. III, p. 135 et p. 139-146.

2. Quoique ni l'un ni l'autre ne soient satisfaisants, on pourra consulter deux ouvrages à vocation synthétique : Grupo de Estudio « Urbanismo Musulmán », *Baños árabes en el País Valenciano*, Valence, 1989 et B. Pavón Maldonado, *Tratado de Arquitectura hispano-musulmana. I. El Agua*, Madrid, 1990.

3. Voir la place réduite occupée, d'une façon générale, par les bains médiévaux au sein de deux colloques relativement récents consacrés au thermalisme ancien : *Termalismo antiguo. Actas de la mesa redonda Aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica, Madrid, 28-30 de noviembre de 1991*, Ma. J. Pérex et A. Bazzana éd. , numéro monographique de la revue *Espacio, tiempo y forma. Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, Serie II, 5, 1992 ; *Termalismo antiguo*, Ma. J. Pérex Agorreta éd., Casa de Velázquez-UNED, Madrid, 1997. Voir dans ce dernier volume l'introduction au bloc des communications concernant le Moyen Âge : Patrice Cressier, « VII. Baños termales y fuentes medicinales en la Edad Media », p. 519-527.

parce que les sources écrites s'y référant sont sans doute moins nombreuses et surtout plus fragmentaires et parce que, paradoxalement, l'engouement pour le thermalisme aux XVIIIe et XIXe siècle, dans la péninsule Ibérique comme partout en Europe, contribua, par la mise en place de grands ensembles balnéaires, à gommer les traces matérielles des aménagements anciens, d'ailleurs souvent fort modestes.

Je n'aurais, je l'avoue, peut-être jamais perçu non plus la nécessité de l'étude des *ḥamma*-s si, alors que j'avais entrepris une recherche sur le peuplement médiéval d'une petite région d'Andalousie orientale, dans l'actuelle province d'Almería [4], je n'avais eu à m'interroger sur leur rôle et la nature de leur impact sur l'organisation du territoire, à une assez vaste échelle qui plus est. Ce sont quelques-uns des résultats généraux acquis à l'occasion de cette recherche régionale que je présenterai ici, en les extrapolant chaque fois que possible à l'ensemble d'al-Andalus voire au Maghreb occidental [5].

Précocité du phénomène

Trop souvent encore dans l'esprit de beaucoup, le thermalisme est associé à la civilisation romaine, le Moyen Âge étant considéré comme phase de régression. S'il est pourtant un domaine où cela est faux c'est, ainsi que le montrent les lignes qui suivent, celui des bains thermaux.

Des toponymes *al-ḥamma* apparaissent cités dans les chroniques historiques à propos d'événements prenant place aux IXe et Xe siècles déjà, ce qui suppose de la part des nouvelles populations une reconnaissance de la nature et des potentialités des sources chaudes en question. Il est significatif que ces mentions concernent des régions aussi éloignées les unes des autres que la Rioja, à la frontière septentrionale de l'émirat de Cordoue, ou la *kūra* de Rayya (actuelle province de Málaga) aux marges sud de celui-ci. Le *wādī al-ḥamma* identifié par E. Terés au *río* Alhama non loin d'Arnedo (province de Logroño) est cité par Ibn Ḥayyān pour des faits de guerre survenus en 914 [6]. Une des sources de

4. La vallée de Senés dans la Sierra de los Filabres. Voir P. Cressier, « Châteaux et terroirs irrigués dans la province d'Almería (X^e-XVe siècles) », dans *Castrum 5. Archéologie des espaces agraires méditerranéeens au Moyen Âge*, A. Bazzana éd., Casa de Velázquez-École française de Rome, Madrid-Rome, 1999, p. 439-453.

5. Une version développée du présent article doit paraître prochainement dans un livre collectif des collections de la Casa de Velázquez : P. Cressier, « Le bain thermal (*al-ḥamma*) en al-Andalus : l'exemple de la province d'Almería », dans *La Maîtrise de l'eau en al-Andalus*.

6. Ibn Ḥayyān, *Crónica del califa ʿAbderraḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, trad. Ma. J. Viguera et F. Corriente, Saragosse, 1981 ; voir p. 85. E. Terés, *Materiales para el estudio de la toponimia hispano-árabe. Nómina fluvial. I*, Madrid, 1986 ; voir p. 202-203.

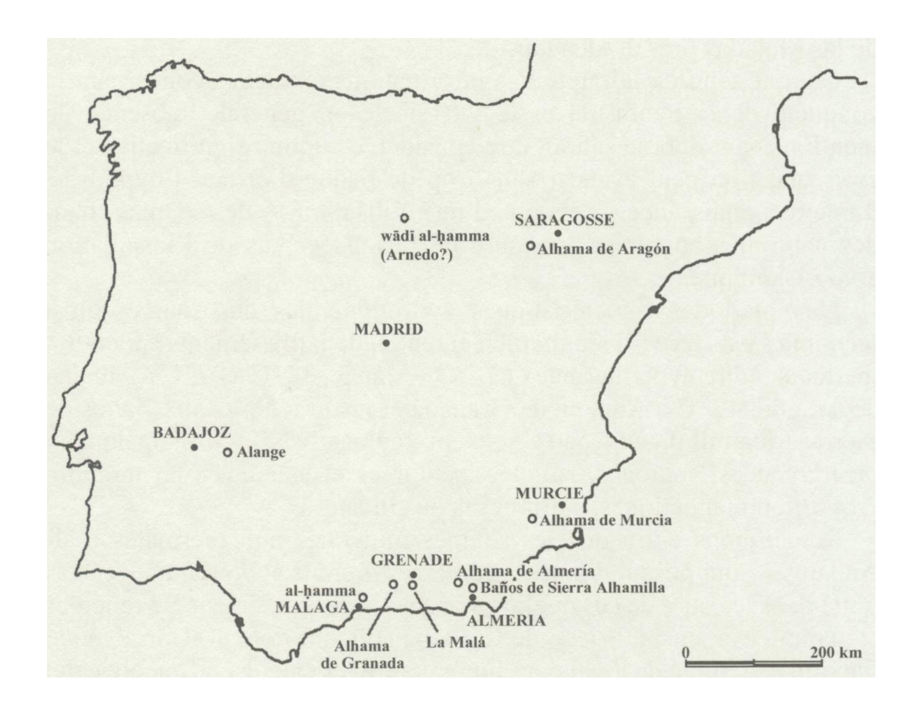


Fig. 1 — Carte de localisation des principaux toponymes al-ḥamma/Alhama, ainsi que de certains bains thermaux fréquentés en époque islamique et cités dans le texte.

cette rivière, celle de Suellacabras (près d'Agreda, province de Soria) est effectivement thermale et sulfureuse. La *ḥamma* de la *kūra* de Rayya mentionnée, elle, en 886 est plus difficile à situer et deux identifications sont généralement proposées (*baños* de Vilo, près de Periana ou *baños* de las Majadas près d'Alcaucín) [7].

Compte tenu de la rareté des informations textuelles concernant la conquête de la Péninsule et le VIIIe siècle en général, l'absence de mention avant 886 ne saurait être considérée comme significative et je crois que l'on peut avancer sans trop de risque d'erreur, l'hypothèse d'une reconnaissance — et donc d'une utilisation — des sources chaudes naturelles au fur et à mesure de l'avancée puis de l'installation arabo-islamique.

L'éventail des caractéristiques hydrominérales des sources ainsi reconnues est large : il s'agit, bien entendu, de jaillissements spontanés thermaux voire hyperthermaux (27 °C à Alange, 32 °C à 37 °C à Alhama de Aragón, 47 °C à Alhama de Granada et jusqu'à 58 °C aux Baños de Sierra Alhamilla), aux eaux souvent radioactives et principalement bicarbonatées, sodiques, sulfatées, chlorées et calciques, en moindre proportion magnétiques, sulfureuses ou silicatées.

Remarquons enfin que les sources minérales non thermales d'al-Andalus — qui posent d'autres problèmes d'étude et dont il ne sera pas traité dans le cadre de ces quelques pages — ont également été repérées et exploitées : ainsi à Priego de Córdoba (Bāġuh) dont al-ʿUḏrī évoque l'action bénéfique de l'eau pour lutter contre les calculs, ou encore cette source anonyme près de Murcie dont al-Ḥimyarī (qui précise que son eau est froide) vante les vertus contre les sangsues [8].

Rupture, reprise et expansion

Al-Andalus n'aurait-il alors fait que reprendre à son compte des établissements déjà existants et des pratiques déjà instituées dans l'Antiquité tardive ? Rien n'est moins sûr. Nous sommes ainsi très peu renseignés sur le thermalisme en époque wisigothique [9] et, si l'idée

7. *Una descripción anónima de al-Andalus*, éd. et trad. L. Molina, Madrid, 1983, t. II, p. 159 ; E. Terés, *op. cit.*, p. 209-213.

8. M. Sánchez Martínez, « La cora de Ilbīra (Granada y Almería) en los siglos X y XI según al-ʿUḏrī (1003-1085) », *Cuadernos de Historia del Islam*, 7, 1975-76, p. 5-81 (voir p. 66) ; al-Ḥimyarī, *La Péninsule ibérique au Moyen Âge* d'après le Kitāb al-Rawḍ al-Miʿṭār, éd. et trad. É. Lévi-Provençal, Leyde, 1938, p. 219.

9. I. Velázquez Soriano, G. Ripoll López, « Pervivencias del termalismo y del culto a las aguas en época visogoda-hispánica », *Espacio, tiempo y forma. Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, Serie II, 5, 1992, p. 555-580.

d'une continuité héritée du monde romain est généralement admise, cela tient plus à l'inertie de l'historiographie qu'à des arguments convaincants. De fait, et dans les régions d'Espagne sur lesquelles j'ai eu à centrer mon attention (Murcie, Andalousie orientale — Almería, Grenade, Málaga —, Estrémadure), il n'est guère possible de citer un bain thermal romain qui n'ait pas été exploité par les Musulmans ; citons Alhama de Murcia et Fortuna (Murcie) ou Alange (Badajoz). À l'inverse, si une occupation romaine non loin des sources thermales est fréquemment documentée, il est beaucoup plus difficile de prouver, par l'épigraphie (dont les indices sont le plus souvent surinterprétés) ou l'archéologie, que celles-ci furent exploitées durant l'Antiquité sauf pour les principales. Dans un travail de tri systématique à l'échelle de l'Andalousie, F. Díez de Velasco a montré que le nombre d'établissements thermaux d'origine assurément antique est considérablement plus faible que ce qui avait jusqu'à présent été avancé (de l'ordre de 1 à 5) [10]. Dans la seule province d'Almería, un des résultats des prospections que j'ai pu pratiquer est que, sur six établissements ayant fonctionné à l'époque musulmane (quatre de façon certaine et deux probablement), seuls deux étaient peut-être (il faut souligner le « peut-être ») d'origine plus ancienne.

Du Xe au XVe siècle les mentions des *ḥamma*-s se font également de plus en plus nombreuses chez les auteurs de toutes disciplines : géographes (al-Idrīsī, XIIe siècle), historiens-chroniqueurs (al-Bakrī, XIe siècle ; al-Ḥimyarī ou Ibn al-Ḫaṭīb, XIVe siècle), voyageurs (ʿAbd al-Bāsiṭ ou Ibn Baṭṭūṭa, XIVe siècle), auteurs de dictionnaires biographiques (Ibn Baškuwāl ou Ibn ʿAṭiyya, XIIe siècle) ou poètes [11] ; sans que l'on sache toujours si cette multiplication des informations et due à une réelle augmentation de la pratique du thermalisme ou si elle n'est que le reflet de l'accroissement numérique des sources textuelles disponibles. Il est vraisemblable que l'une et l'autre causes convergent : observations archéologiques et textes chrétiens de la Reconquête de la fin du XVe siècle coïncident en tout cas pour nous donner l'image d'une fréquentation généralisée et active des bains thermaux dans cet ultime réduit de l'Islam andalou.

10. F. Díez de Velasco, « Aportación al estudio de los balnearios romanos de Andalucía : la comarca de Guadix-Baza (Prov. de Granada) », *Espacio, tiempo y forma. Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, Serie II, 5, 1992, p. 383-400.

11. Pour une bibliographie détaillée, trop vaste pour être reprise dans le cadre de cette communication, je renvoie à mon article à paraître (P. Cressier, « Le bain thermal... », *op. cit.*) ; ʿAbd al-Bāsiṭ, al-Bakrī, al-Ḥimyarī, al-Idrīsī, Ibn ʿAṭiyya, Ibn Baškuwāl, Ibn Baṭṭūṭa, Ibn Ḫaldūn, Ibn al-Ḫaṭīb sont cités ponctuellement dans les pages qui suivent.

Les seconds le font d'ailleurs pour s'en offusquer et faire de la pratique thermale une caractéristique du ramollissement des mœurs et de la décadence culturelle des Musulmans vaincus. Ainsi, au XVe siècle, F. del Pulgar attribue-t-il la chute d'Alhama de Granada à la Justice de Dieu face au vice et à l'oisiveté de ses habitants, tandis qu'A. de Palencia, à propos du même établissement considère que « [...] les femmes fréquentent les eaux thermales salubres qui y naissent; tous vivent absorbés dans leurs vices et leurs plaisirs, ignorant toute précaution » [12].

Qui fréquentait les bains thermaux?

La question de savoir qui fréquentait les *ḥamma*-s ne me paraît pas sans intérêt et plus encore au vu des réponses qui peuvent y être apportées.

C'est bien sûr le sultan, essentiellement accompagné de ses proches : au XIe siècle selon Ibn Zaydūn, al Muʿtaḍid de Séville se rendait en compagnie de son harem à une *ḥamma*, hélas non localisée, ornée de statues de marbre [13]. Si, trois siècles plus tard et presque au même moment, le mérinide Abū-l-Ḥasan ʿAlī (1331-1348) et le nasride Yūsuf Ier (1333-1354) construisent les salles à coupole couvrant respectivement les sources de Ḥawlān (aujourd'hui Sīdī Ḥarāzim) près de Fès et de Alhama de Granada [14], ce n'est pas seulement pour faire œuvre pie mais aussi parce qu'eux mêmes fréquentaient ces bains, Alhama de Granada ayant joué jusqu'au bout, on le sait, le rôle de résidence d'été des sultans nasrides.

Mais l'aristocratie n'est pas la seule à prendre les eaux. L'oligarchie des lettrés et des fonctionnaires est également très présente et ces personnages font parfois de fort longs voyages pour ce faire; qu'on en juge : Ibn ʿAṭiyya signale dans son *Fihris* en 1101 qu'il rencontra son maître Abū ʿAlī al-Ġassānī à Grenade alors que celui-ci s'apprêtait à se rendre à al-Ḥamma al-Mariya (environ 90 km) pour y soigner une maladie dont la nature n'est pas précisée [15]. Quelques années auparavant, en 1068, le lettré Abū ʿUmar Aḥmad b. Muḥammad b. ʿĪsā b. Hilāl b. al-

12. Voir respectivement F. del Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, J. de Mata Carriazo éd., Madrid, 1943, chap. CXXVII, p. 11 et A. de Palencia, *Guerra de Granada*, A. Paz y Melia éd., Madrid, 1909, p. 30.

13. H. Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, Paris, 1953, p. 333 et 338.

14. P. Ricard, *Le Maroc*, Paris, 1930, p. 324; R. Manzano Martos, « El baño termal de Alhama de Granada », *Al-Andalus*, XXIII, p. 408-417.

15. Ibn ʿAṭiyya, *Fihris*, M. Abū l-Aǧdan et M. Al-Zāhī éd., Beyrouth, 1980, p. 57.

Qaṭṭān trouva la mort alors qu'il se rendait de Cordoue à ce même centre de cure (230 km) [16].

Il est possible que certains de ces personnages n'entreprennent pas le voyage uniquement pour prendre les eaux mais qu'ils tiennent seulement à profiter de l'occasion : au XIVe siècle le voyageur maghrébin Ibn Baṭṭūta et l'égyptien ʿAbd al-Bāsiṭ al-Malaṭī visitent le centre thermal d'al-Ḥamma de Grenade opportunément situé sur le chemin de Málaga à la capitale nasride [17], sans doute comme le fait Ibn Ǧubayr qui, sur le chemin de Palerme à Trapani en Sicile, fait halte à *ḥamma* al-Ḥiṣn (« le bain du fort », devenu aujourd'hui Calathamet « la forteresse du bain ») pour, nous dit-il, y « délasser son corps en s'y baignant » [18].

Au total, le gros des usagers est certainement formé par un pourcentage non négligeable de la population des villes voisines. À propos d'al-Ḥamma Baǧǧāna, al-Idrīsī (XIIe siècle) nous dit que « de tous côtés il y vient des malades, des infirmes. Ils restent jusqu'à ce que leurs maux soient soulagés ou totalement guéris » (information reprise presque textuellement deux siècles plus tard par al-Ḥimyarī) ; al-Idrīsī ajoute : « les habitants d'Almería venaient s'établir à al-Ḥamma Baǧǧāna en été avec femmes et enfants » [19] ; une situation semblable est décrite au XVIe siècle près de Fès par Jean-Léon l'Africain : « les gentilshommes de Fez avaient coutume d'y venir une fois par an, au mois d'avril. Ils y restaient quatre ou cinq jours pour s'y distraire » [20]. Dans le premier cas la distance est d'environ douze kilomètres, dans le second d'une vingtaine.

Il faut compter enfin avec les populations paysannes ; celles-ci sont présentes et prospères autour même de l'installation balnéaire puisque, sauf de très rares exceptions, la source, après son utilisation thérapeutique et récréative, alimente un parcellaire de champs irrigués exploités intensivement, amenant à la formation de véritables oasis comme dans le cas d'al-Ḥamma Baǧǧāna. Les textes ne font pas mention de ces

16. M. Ben Cheneb, *Étude sur les personnages mentionnés dans l'Idjāsa du Cheikh ʿAbd al-Qādir El Fasy*, Paris, 1907, p. 311 ; Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-Ṣila fī ta'rīḫ a'immat al-Andalus*, F. Codera éd., Madrid, 1883, t. I, p. 64.

17. Ibn Baṭṭūta, *Voyages d'Ibn Battuta*, éd. et trad. C. Defrenery et B. R. Sanguinetti, Paris, 1979, t. IV, p. 368 ; G. Levi della Vida, « Il regno di Granata nei ricordi di un viaggiatore egiziano », *Al-Andalus*, I, 1933, p. 307-334.

18. Ibn Ǧubayr, *Ibn Djubayr. Voyages*, trad. Gaudefroy Demombynes, Paris, 1949, p. 393-394.

19. Al-Idrīsī, *Geografía de España*, Valence, 1974, p. 192 ; al-Ḥimyarī, *op. cit.*, p. 149.

20. J.-L. L'Africain, *Description de l'Afrique*, trad. A. Épaulard, Paris, 1956, t. I, p. 242-243.

paysans en eux-mêmes, même s'ils signalent les *qariya*-s ; cependant, la mise en évidence par les prospections archéologiques de bains anciens sans presque d'aménagements à l'exception d'une piscine et dans des zones rurales à l'écart des axes principaux de circulation (ainsi Guarros — Warruš — ou Cela, dont le toponyme médiéval est perdu, dans la province d'Almería) amène à penser que les habitants du lieu profitaient eux aussi, et peut-être avant tout, des bienfaits de ces bains.

De ce qu'il vient d'être dit ressort l'image d'une absence de barrières sociales strictes, dans le cadre particulier de la pratique thermale en tout cas. Image sans doute à nuancer mais au moins en partie fondée si on s'en remet à ce que l'on sait par ailleurs de la société médiévale d'al-Andalus.

Les conditions de fréquentation et l'organisation des pratiques balnéaires

Les sources écrites semblent muettes sur la gestion des bains thermaux alors qu'elles sont relativement prolixes sur celles des *ḥammām*-s, qu'il s'agisse des traités de *ḥisba* (gestion urbaine et en particulier contrôle du marché) ou des recueils de *fatwā*-s (jurisprudence). C'est ainsi que des informations ponctuelles comme celle donnée par ʿAbd al-Bāsiṭ al-Malaṭī sur la gratuité des services à Alhama de Granada ne permet pas de définir si cet avantage était exceptionnel ni s'il était dû à la générosité du prince (dont nous avons vu qu'il avait élevé la salle à coupole) ou à l'intégration des bains dans un système de biens de mainmorte (*ḥubus*) qui aurait financé le personnel lié à l'établissement [21]. L'intégration systématique dans un réseau d'irrigation vivifiant un parcellaire agricole pose aussi des questions de priorité d'utilisation de l'eau, d'amont en aval.

Ce qui est sûr c'est que se met en place, de façon plus ou moins informelle, une infrastructure d'accueil des curistes. À propos des bains de la Sierra Alhamilla, al-Qazwīnī souligne que « [à Baǧǧāna] il y a une source thermale abondante et vers laquelle les malades se dirigent car ils peuvent s'y soigner. La grande majorité de gens qui l'utilisent régulièrement y guérissent de leurs maladies ». « Dans ces thermes il y a des *funduq*-s construits en pierre pour loger ceux qui vont à la source thermale; parfois on n'y rencontre pas de place du fait du nombre de personnes qui y sont installées [...] ». Des mêmes bains, selon al-Idrīsī, « les habitants d'Almería venaient s'établir en été avec femmes et enfants et [...] ils dépensaient beaucoup d'argent en nourriture, bois-

21. G. Levi della Vida, *loc. cit.*, p. 320.

sons et en location de maisons, jusqu'à parfois trois dinars almoravides par mois » [22].

Si les *funduq*-s peuvent avoir été liés institutionnellement à l'établissement de bains, les locations extérieures ont un impact économique certain sur la population locale ; il semble que l'on soit alors en droit de parler d'un réseau hôtelier embryonnaire.

Comme dans les bains à fonction hygiénique, hommes et femmes sont séparés dans les *ḥamma*-s ; trois cas au moins en sont attestés : Alhama de Murcia au XIIe siècle et al-Ḥamma Baǧǧāna aux XIIe-XIIIe siècles, par al-Qazwīnī et Alhama de Granada au XIVe siècle par Ibn Baṭṭūta. À al-Ḥamma Baǧǧāna, la disposition est précisée : « À côté de [la] source, on trouve deux édifications : la première d'entre elles est pour les hommes, située sur la source même ; et l'autre est pour les femmes ; son eau sort de celle des hommes » [23].

Le cadre architectural

Le cadre architectural des *ḥamma* déconcerte souvent par son extrême simplicité puisque l'installation se réduit dans la majeure partie des cas à une piscine. Un expert de l'époque coloniale écrit ainsi à propos de l'Algérie : « Il est [...] singulier de constater combien les Arabes, qui ont pour l'eau chaude un culte presque religieux, ont peu de respect pour les établissements thermaux et se contentent pour prendre leur bain de l'installation la plus rudimentaire [...] » [24]. Il existe une explication simple à cela : le *ḥammām*, le bain à fonction hygiénique, est en fait une étuve où l'immersion est ponctuelle ou partielle, tandis que la gradation entretenue entre espaces froids et espaces chauds implique une structure architecturale relativement complexe. Dans la *ḥamma* en revanche toute l'action thérapeutique repose sur l'immersion dans une eau naturellement chaude : le seul élément réellement indispensable est donc la piscine. C'est bien à celle-ci que se réduisent la plupart des bains thermaux ruraux (Alicún, Cela ou Guarros) de la province d'Almería mais aussi Mawlay Yaʿqūb (non loin de Fès au Maroc) [25] ; dans certains cas celle-ci dut être d'origine romaine comme il est

22. Al-Qazwīnī, *Kitāb Āṯār al-Bilād*, F. Wuestenfel éd., *Geographie/Kosmographie. II*, Gottingen, 1848, p. 348 ; al-Idrīsī, *op. cit.*, p. 192.

23. Voir J. Vallvé Bermejo, « La división territorial en la España musulmana (II). La cora de Tudmīr (Murcia) », *Al-Andalus*, XXXVII, 1972, p. 145-189 ; voir p. 177. Al-Qazwīnī, *op. cit.*, p. 346 ; Ibn-Baṭṭūta, *op. cit.*, t. II, p. 368.

24. X. Hanriot, *Les Eaux minérales de l'Algérie*, Paris, 1911, p. 1-2.

25. E. Secret, *Les Sept Printemps de Fès*, Amiens, 1990, p. 81-96.

fréquent en Algérie et en Tunisie, ou comme, peut-être, à Zújar (province de Grenade)[26].

Les dimensions de ces piscines peuvent atteindre 10 m de côté (à Guarros-Warruš, Almería) et les dépassent souvent (bassin principal, en gradins, de 17 m de long à Zújar, Grenade, associé à de petits bassins périphériques de 3 m de côté); cependant le recours à de très grandes dimensions (30 m à Alicún — Almería —) peut répondre plutôt aux nécessités agricoles complémentaires.

Les bains plus importants présentent parfois des éléments construits plus diversifiés, ainsi la double salle voûtée d'Alhama de Murcia mise en place sur des structures romaines partiellement détruites[27], ou encore les constructions d'époque indéterminée mais reconnues comme « anciennes » par les auteurs du bas Moyen Âge à al-Ḥamma Baǧǧāna (Baños de Sierra Alhamilla). Dans cet établissement, al-Ḥimyarī voit une source « captée dans un bassin de construction antique situé à proximité du point d'où l'eau jaillit. Il est de forme quadrangulaire et de grandes dimensions; contigus à sa partie orientale se trouvaient deux réservoirs bâtis par les anciens »; al-Qazwīnī voit quant à lui, outre les deux salles que nous avons précédemment mentionnées, l'une réservée aux hommes et l'autre aux femmes, « [...] un troisième bâtiment dallé de marbre blanc d'où arrive l'eau d'un *qanāt* qui se mélange à l'eau des thermes jusqu'à ce que celle-ci devienne tiède [...] »[28].

Une telle hiérarchie des espaces et donc une telle monumentalité (dont il ne reste aujourd'hui aucune trace puisque le complexe balnéaire actuel, plus vaste, a été mis en place en 1780 seulement) ne trouvent leur équivalent que dans les édifices marqués par l'intervention du souverain. Certains de ceux-ci ne nous sont connus que par les textes, ainsi la *ḥamma* proche de Séville à laquelle il a déjà été fait allusion mais où la présence de statues peut faire croire à la réutilisation d'un monument romain. On peut penser aussi à la salle à coupole mérinide de Sīdī Ḥarazim, édifiée par Abū l-Haṣan ʿAlī, dont je ne suis pas certain qu'elle se soit conservée après les transformations radicales du XXe siècle[29].

Les deux seuls exemples parvenus jusqu'à nous sont, me semble-t-il : 1° Les bains de Cefalà Diana près de Palerme en Sicile qui, plutôt

26. F. Díez de Velasco, *loc. cit.*, p. 396-399.

27. J. Baños Serrano, A. Chumillas López, J. A. Ramírez Águila, « Las termas romanas de Alhama de Murcia », *Termalismo antiguo*, Ma. J. Pérex Agorreta éd., Casa de Velázquez-UNED, Madrid, 1997, p. 329-337.

28. Al-Ḥimyarī, *op. cit.*, p. 49; al-Qazwīnī, *op. cit.*, p. 346.

29. P. Ricard, *op. cit.*, p. 324.

que bâtis par un émir à la fin de la présence musulmane dans l'île, seraient bien une construction arabo-normande. Il en est conservé une salle (14,0 m × 6,50 m) divisée en deux parties inégales par une arcature tripartite [30]. 2° Les bains d'Alhama de Granada dont la salle à coupole sur trompes venant recouvrir la piscine, édifiée par Yūsuf Ier au milieu du XIVe siècle, ne constituait peut-être que l'un des éléments [31]. On ne s'étonnera pas de voir que ces salles, chaudes par définition, reprennent des schémas connus parallèlement dans leurs équivalents des *ḥammām*-s monumentaux urbains.

De la maladie au bien-être

On fréquente, c'est logique, les bains thermaux pour soigner ses maladies ; trois auteurs parmi beaucoup d'autres du XIIe au XIVe siècle se chargent de nous le rappeler à propos d'al-Ḥamma Baǧǧāna : « il y vient des malades et des infirmes » (al-Idrīsī) ; « les malades s'y dirigent car ils peuvent s'y soigner » (al-Qazwīnī) ; « tous les gens qui souffrent des maladies et d'infirmités y viennent de partout » (al-Ḥimyarī) [32]. Là s'arrête malheureusement l'information. Rien n'est dit, en particulier de la nature de la maladie, ni des soins appliqués, seulement que l'on se baigne et que le séjour peut être de plusieurs jours (quatre ou cinq, une semaine) qui prennent place parfois dans une véritable saison de cure (avril à Ḫawlān, l'été à al-Ḥamma Baǧǧāna).

Il est très surprenant que, malgré des qualités thérapeutiques visiblement reconnues de tous, aucun manuel de médecine andalou ne prenne en compte la question des qualités des eaux thermales. C'est le cas par exemple d'Ibn al-Ḫaṭīb qui dans son ouvrage très détaillé traite longuement des eaux utilisées dans les *ḥammām*-s sans évoquer jamais le thermalisme [33].

Mais on ne va pas aux bains que pour se soigner, on y va aussi pour s'y délasser et y prendre du plaisir. C'est de cet aspect avant tout que

30. G. Mannoia, R. Pisana, « Cefalà Diana », dans E. Guidoni éd., *Atlante di Storia urbanistica siciliana*, Palerme, 1979, p. 35-55 ; A. Bagnera, « Le cosiddette "terme arabe" di Cefalà Diana (Palermo) : relazione preliminare sulle indagini archeologiche », *Terze Giornate internazionali di Studi sull'area Elima. Atti*, Pisa-Gibellina, 2000, p. 57-78, pl. VII-XII.

31. R. Manzano Martos, *loc. cit.*

32. Al-Idrīsī, *op. cit.*, p. 192 ; al-Qazwīnī, *op. cit.*, p. 346 ; al-Ḥimyarī, *op. cit.*, p. 49.

33. Ibn al-Ḫaṭīb, *Libro del cuidado de la salud durante las estaciones del año o « libro de higiene » de Muḥammad b. ʿAbdallāh b. al-Jaṭīb*, éd. et trad. M. Vázquez de Benito, Salamanque, 1984.

nous entretiennent les poètes. Je ne citerai à ce propos que deux exemples parmi beaucoup d'autres, distincts de presque trois siècles, tous deux originaires d'Almería et vantant donc les bienfaits d'al-Ḥamma Baǧǧāna [34].

Ibn al-Ḥaddād († 1087) :

À al-Ḥamma la brillante, nos vœux sont exaucés;
C'est un jardin de fleurs parfumées.
Là, nous jouissons de l'eau chaude
Comme les larmes de l'amant lorsque ses amours s'éloignent.
C'est étonnant. S'y unissent deux éléments contraires :
L'eau qui jaillit et le feu qui se dissimule.
Ce sont comme deux cœurs qui agissent contre leurs sentiments :
Ils semblent épris mais c'est la haine qu'ils cachent.

Ibn Zarqāla († 1350) :

À Alhama prend du plaisir à une chaleur que goûtent les gens de condition
Et exige l'amitié et la joie.
Quand tu rentres aux bains, laisse de côté la sévérité
Puisqu'ils ont été conçus pour la diversion et les jeux.

Le même :

Je vais aux bains [d'Alhama] seulement parce qu'ils me rappellent la jeunesse et l'amour.
Quand son cœur est brûlé du feu [de la passion], l'eau de ses larmes coule sur sa joue.

Chez l'un et l'autre auteur le bain s'identifie ainsi à l'amour au-delà du contraste paradoxal de l'eau et du feu mais à l'image de son ardeur. Chez Ibn al-Ḥaddād, les plaisirs du bain se confondent avec les plaisirs du jardin — ce morceau de paradis sur terre.

L'association faite entre *ḥamma* et jardin n'est pas qu'une métaphore. En al-Andalus, ainsi qu'il a été dit plus haut, le bain (ou plutôt la source qui l'alimente) est un élément dynamisant du paysage agricole; il permet l'irrigation de parcellaires exploités en potagers-vergers et jardins d'agrément (*ǧnān* et *busṭān*), ces deux fonctions étant d'ailleurs étroitement liées, voire confondues. Si la température atteinte par l'eau impose parfois la mise en place de bassins de refroidissement en amont, le fort débit permet des résultats spectaculaires en aval et jamais la minéralisation de cette eau — dans les cas observés du moins — n'a semblé un obstacle. Presque tous les auteurs médiévaux le soulignent et

34. Ibn al-Ḥaddād et Ibn Zarqāla sont cités par Ibn al-Qāḍī, *Ǧaḏwat al-Iqtibās fī ḏikr man ḥalla min aʿlām madīnat Fās*, Rabat, 1973-74, p. 190. Ces poèmes sont repris par S. Gibert, *Poetas árabes de Almería (ss. X-XIV)*, Almería, 1987, p. 99 et 211.

l'archéologie le confirme, y compris pour les établissements non cités par les textes : le bain thermal a, en al-Andalus, un fort impact paysager, s'inscrivant en règle générale au cœur d'espaces végétaux construits et constituant de véritables oasis. Les cas d'Alhama de Murcia, Alhama de Almería ou Baños de Alhamilla sont, sous cet aspect, emblématiques.

Une première conséquence est que le poids de l'établissement dans l'économie régionale s'en trouve évidemment renforcé; une seconde est que l'assimilation des bienfaits du bain aux plaisirs paradisiaques se fait plus présente encore.

Au total, il convient de souligner avec quelle rapidité et à quelle échelle la culture islamique médiévale, et plus particulièrement encore — sous réserve d'inventaire — celle d'al-Andalus, fait siennes les pratiques du bain thermal. Sans rupture avec le passé, une reprise a lieu et un véritable engouement se fait jour, vraisemblablement dès la conquête, phénomène dont l'expansion suit la progression de celle-ci. À la précocité du processus s'ajoute son intensité (dans le nombre des établissements et dans le rayon géographique du captage des curistes).

Plusieurs traits de la société d'al-Andalus convergent pour expliquer ce succès et les caractéristiques de son expression. Rappelons, ainsi, l'inexistence pour l'Islam d'une opposition entre sensualité et spiritualité, les réserves et les réactions apparues dans l'Occident médiéval chrétien n'ayant donc pas lieu d'être (ou du moins pas dans les mêmes proportions). De même, la discrétion, voire l'absence de l'État (ou du pouvoir en général) dans de nombreux domaines de la société, tout comme une certaine prépondérance des clivages basés sur l'appartenance « ethnique » (relations claniques, tribales, etc.) sur ceux pouvant découler de la seule différenciation économique, permettent de mieux comprendre la spontanéité de la mise en place des établissements thermaux, les coexistences (et donc concurrences ou complémentarités) à l'échelle de petites régions, et le caractère finalement relativement égalitaire de leur fréquentation. Le pouvoir, il faut le souligner, n'apparaît que tardivement et de façon ponctuelle, en général pour une monumentalisation des lieux au service du public.

L'expérience préalablement acquise par les conquérants arabo-musulmans dans la construction de « paysages artificiels » basés sur l'utilisation d'espèces végétales particulières et la systématisation du recours à l'irrigation, répondant tant à des traditions culturelles qu'à l'impérieuse nécessité d'aménager des espaces naturellement arides ou sub-arides, trouve dans les sources thermales un objet d'application

particulièrement productif, dupliquant ainsi le poids de ces établissements dans l'économie régionale.

Si, malgré la partialité et l'hétérogénéité des sources disponibles, l'image du bain thermal dans l'Occident islamique et l'évaluation de son impact social ont acquis une plus grande netteté à l'issue de cette approche préliminaire, de nombreuses questions sont encore sans réponse. L'une d'elles est sans doute celle d'une dérive vers une nouvelle forme de culte des eaux au travers de celui des saints, retour aujourd'hui encore observable dans l'Islam populaire d'Afrique du Nord; raison, modalités, extension géographique et chronologie restent ainsi à préciser.

Patrice Cressier, Casa de Velázquez, c/ de Paul Guinard 3,
E-28040 Madrid

Prendre les eaux en al-Andalus. Pratique et fréquentation de la *ḥamma*

Quoiqu'elles privilégient clairement l'information concernant le bain à fonction hygiénique (*ḥammām*) aux dépens du bain thermal (*ḥamma*), les sources médiévales arabes (tout comme l'observation archéologique) confirment l'intérêt qui fut porté à ce dernier en al-Andalus et au Maghreb. L'impact social et économique de celui-ci fut alors beaucoup plus important que dans l'Antiquité romaine, au contraire de ce qui a souvent été affirmé.

Eau thermale — al-Andalus — archéologie

Taking the waters in al-Andalus. Practice and frequentation of the *ḥamma*

Both mediaeval Arab sources and archaeological observations confirm the importance of the thermal bath (*ḥamma*) in al-Andalus and in North Africa. Their social and economic impact there was much more significant than in ancient Rome, contrary to what has often been stated.

Thermal springs — al-Andalus — Archaeology

Médiévales 43, automne 2002, p. 55-70

Barry CUNLIFFE

BATH ET SES BAINS AU MOYEN ÂGE

La cité de Bath occupe une position centrale dans l'Ouest de l'Angleterre, là où la rivière Avon creuse une profonde vallée dans les plateaux calcaires des Cotswold. Dès les premiers temps préhistoriques, le site fut important, et à la fin de l'âge du bronze ou au premier âge de fer, dominé par la place forte de Bathampton au sud, puis à l'âge de fer moyen, par la puissante défense de Little Solsbury au nord. Toutefois, c'est avec l'arrivée des Romains en 43 ap. J.-C. que le site prit de l'ampleur et devint une importante base de commandement militaire sur la route frontalière (la « Fosse Way ») qui joignait Londres à la côte méridionale. Une fois l'armée partie, en l'espace d'une décennie, la région devint l'une des plus prospères de la *Britannia* [1].

Le point de passage s'effectuait à l'endroit où la vallée était étroite, juste au nord d'un coude escarpé (voir figure I). Au creux de ce coude, trois sources chaudes et naturelles jaillissaient et se répandaient en deux ruisseaux dans la rivière principale. Les sources furent fréquentées dès l'époque préhistorique, mais à l'époque romaine, elles furent au centre d'un vaste sanctuaire, dédié au culte de la divinité locale appelée *Sulis Minerva* [2].

Les eaux thermales sont d'origine météorique ; elles proviennent des pluies tombées il y a environ 10 000 ans sur les Mendip Hills à près d'une trentaine de kilomètres au sud-ouest de Bath. Profitant du

1. Pour un aperçu général de l'histoire de Bath, voir B. CUNLIFFE, *The City of Bath*, Gloucester, 1986; pour une description des installations romaines, voir B. CUNLIFFE, *Roman Bath Discovered*, Gloucester, 2000.

2. Geoffroy de Monmouth y fait allusion dans son *histoire des rois de* Bretagne : voir GEOFFROY DE MONMOUTH, *Histoire des rois de Bretagne*, L. MATHEY-MAILLE éd., Paris, 1993, p. 58 [ndt].

système faillé, elles se sont infiltrées dans le terrain calcaire jusqu'à 4000 mètres, atteignant des températures comprises entre 64 et 96 °C, sortant par les mêmes failles jusque dans la station [3].

Les caractéristiques de ces sources sont différentes. La source principale appelée « Bain du Roi » (King's Bath spring) atteint actuellement un débit de près d'un million de litres par jour et une température constante de 46 °C. Les deux autres sources, celle du « Bain Chaud » (Hot Bath spring) et du « Bain de la Croix » (Cross Bath spring) sont d'un débit moindre et sortent, respectivement, à 49 et 40 °C.

Jusqu'à l'époque romaine, il semble que les sources aient été captées, mais durant le règne de Néron, d'importants édifices furent bâtis et les eaux furent canalisées. Au « Bain du Roi » fut édifié un réservoir lié à un drain, ainsi qu'un mur de deux mètres de haut. La plupart du temps, l'ouverture de ce drain était fermée par une pièce de bronze, l'eau thermale débordant du réservoir se déversait dans un bain placé juste au sud. Ce réservoir fut soigneusement dessiné, de façon à ce que les sédiments portés par la force du courant soient retenus et que l'eau qui chute depuis le sommet soit claire et n'encrasse pas les conduits. Il était nécessaire d'ôter périodiquement la pièce de bronze pour que le courant chasse les sédiments accumulés par un large canal, jusqu'à la rivière [4].

Le « Bain de la Croix » était différemment constitué. Il était contenu à l'intérieur d'une piscine découverte de forme ovale, reliée à un canal de déchargement. Il se peut que l'eau ait aussi servi à alimenter des bains voisins dont on n'a pas retrouvé trace. On sait très peu de choses quant à l'aménagement de la source du « Bain Chaud » ; il est vraisemblable qu'elle était close d'une manière ou d'une autre et que le flot thermal desservait une série de bains plus au sud [5].

Les aménagements réalisés à l'époque romaine conditionnèrent les usages ultérieurs, comme le démontre l'étude du « Bain du Roi » où les structures et les restes archéologiques sont bien conservés et interprétés (voir figure II). Au début de l'époque romaine, le réservoir se trouvait

3. Pour une présentation détaillée de l'hydrologie et de la géologie des sources, voir G. A. KELLAWAY éd., *Hot Springs of Bath. Investigations of Thermal Waters of the Avon Valley*, Bath, 1991, tout particulièrement les chapitres 7 à 9. Un résumé pratique de ce travail se trouve dans G. A. KELLAWAY, « The Geomorphology of the Bath Region » dans B. CUNLIFFE, P. DAVENPORT, *The Temple of Sulis Minerva at Bath*, 1. *The Spring*, Oxford, 1985, p. 4-8.

4. La structure du réservoir romain est décrite dans B. CUNLIFFE, P. DAVENPORT, *op. cit.*, p. 37-45.

5. Pour les données archéologiques concernant le « Bain de la Croix », voir P. DAVENPORT, *Archeology in Bath, Excavations 1984-1989*, Oxford, 1999, p. 37-59.

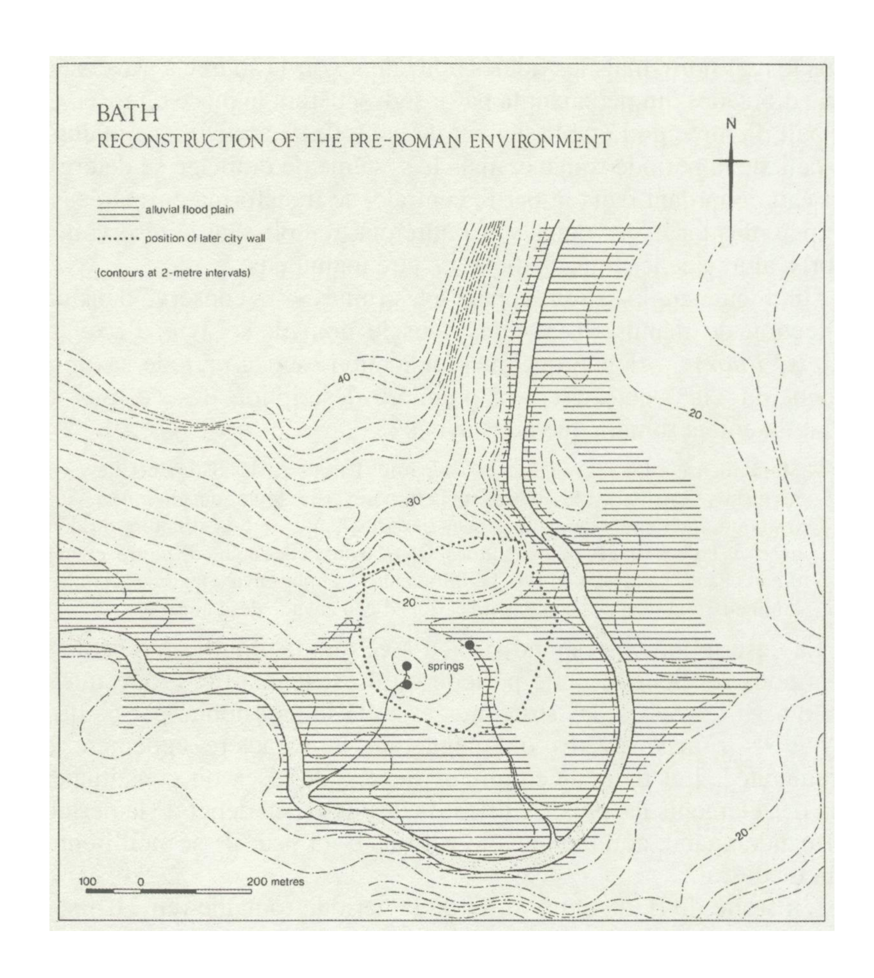

BATH
RECONSTRUCTION OF THE PRE-ROMAN ENVIRONMENT
N
alluvial flood plain
position of later city wall
(contours at 2-metre intervals)
40
30
20
20
20
springs
100 0 200 metres

Figure I

dans une cour intérieure du temple, tout à côté de l'entrée principale de l'établissement de bain, le réservoir fut complètement intégré dans une pièce voûtée de maçonnerie. L'accès s'effectuait par une petite porte dans le mur nord, mais les fidèles pouvaient voir la source à travers une série d'arcades qui perçaient la paroi sud, séparant la pièce du réservoir du hall d'entrée de l'établissement de bain. Cette structure se maintint au-delà de la période romane, mais le système de drainage se détériora et l'eau débordant dans la partie centrale, se transforma en marécage. Un peu plus tard, les voûtes s'effondrèrent, remplissant le réservoir de débris, alors que les murs semblent s'être maintenus.

Un poème anglo-saxon, appelé « les ruines » — conservé dans une collection de manuscrits connus sous le nom de « Livre d'Exeter » (*Exeter Book*) — donne quelques indications sur la période saxonne. Datant du VIIIe siècle, c'est la première description des vestiges de l'établissement romain que nous ayons :

> Merveilleuse est la maçonnerie brisée par les Parques... les bâtiments élevés par les géants s'effritent... les toits se sont effondrés... les tours sont en ruine... Aussi les cours intérieures demeurent-elles désertes, tandis que la structure du dôme avec ses arches rouges perd ses tuiles. On trouvait là des cours de pierre, et un jet d'eau chaude jaillissait en flux bouillonnants. Le mur enveloppait dans son sein lumineux tout l'espace contenant les flots d'eau chaude des bains.

La description correspond si bien à ce que les fouilles archéologiques nous révèlent de cette période qu'il est tentant de croire que le poète a vu les restes des structures et a été impressionné par ce qu'il voyait — ruines sévères qui suggèrent le caractère éphémère de l'humanité [6]. Les murs de clôture de la salle du réservoir constituaient l'un des éléments les plus significatifs des lieux, au début de la période normande quand, comme nous le verrons d'ici peu, ils accueillirent le bain médiéval.

L'histoire de Bath, entre la fin de la période romaine (en 410) et la conquête normande en 1066 doit rapidement être rappelée [7]. La région de Bath passa probablement sous contrôle saxon après la bataille de Dyrham vers 577. Un siècle plus tard, en 675, Osric, roi de Hwicce, l'un des sous-royaumes de Mercie, accorda quelques terres à l'abbesse Berta,

6. Le texte intitulé « Les ruines » se trouve dans R. F. LESLIE, *Three Old English Elegies*, Manchester, 1961. Pour une étude du poème en liaison avec le reste des sources et le réservoir de l'époque romaine, voir B. CUNLIFFE, « Earth's Grip Holds Them » dans B. HARTLEY, J. WACHER éd., *Rome and Her Northern Provinces*, Gloucester, 1983, p. 67-83.

7. Pour des détails, voir B. CUNLIFFE, « Saxon Bath » dans J. HASLAM éd., *Anglo-Saxon Towns in Southern England*, Chichester, 1984, p. 345-348 ; J. MANCO, « Saxon Bath : the Legacy of Rome and the Saxon Rebirth », *Bath History*, 7, 1998, p. 27-54.

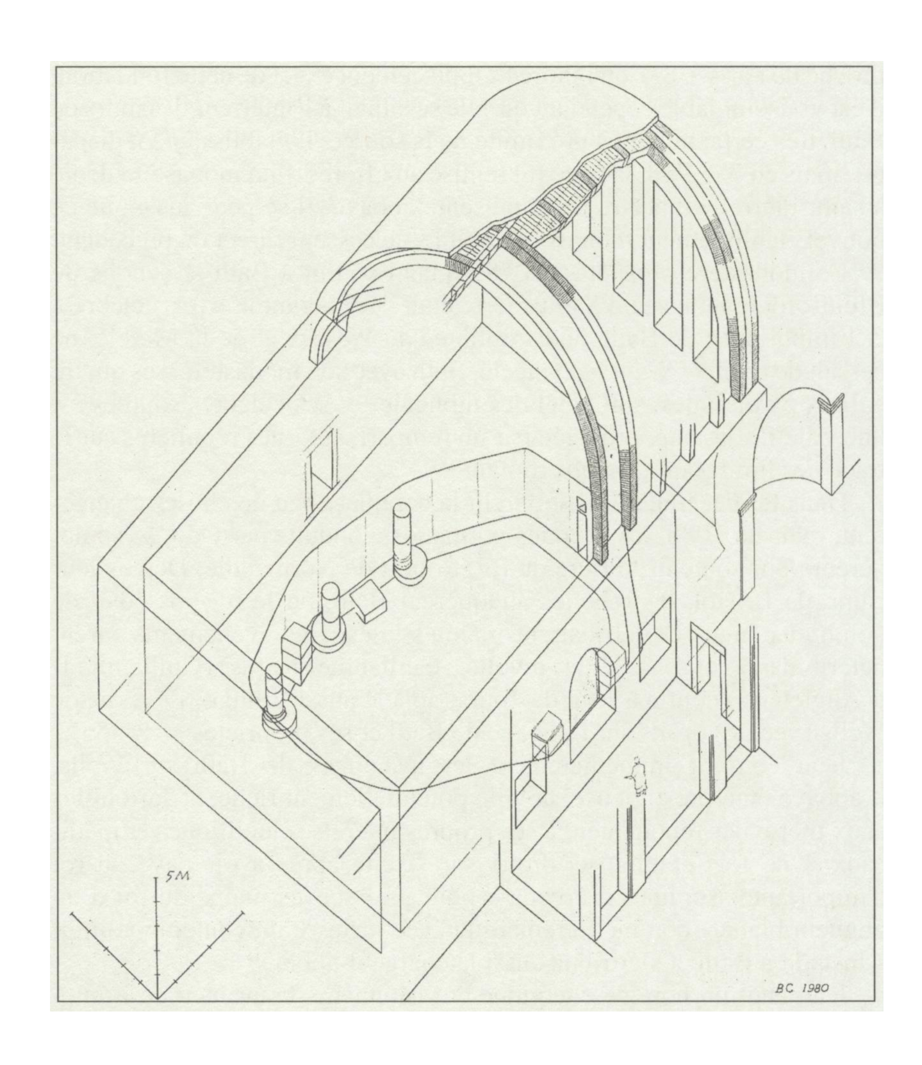


Figure II

pour qu'elle fonde, à Bath, un établissement dédié aux « Saintes Vierges ». Les religieuses venaient probablement d'un monastère franc proche de Paris [8]. Si l'on ignore l'emplacement exact de cette fondation, il est vraisemblable cependant qu'elle se situait à l'intérieur des murs de Bath, très certainement à proximité de la source. L'établissement disparut, mais en 757-758, la terre fut remise aux frères d'un monastère dédié à saint Pierre — ancêtre de la présente abbaye. Il se peut aussi que ce nouvel établissement monastique soit le successeur direct du précédent.

Le monastère prospéra; en 781 quand se tint à Bath le synode de Brentford, le monastère Saint-Pierre était décrit comme « très célèbre » et l'importance de Bath, aux frontières du Wessex et de la Mercie, ne cessait de croître. Avant le xe siècle, Bath avec son monastère, ses quatre églises paroissiales, son hôtel des monnaies et ses célèbres sources est une ville florissante, protégée par un rempart, aux rues régulières sur le tracé des limites du *temenos* romain.

Dans les décennies qui suivirent la conquête peu de choses changèrent, mais en 1088, les évêques normands, conduits par Odo, se soulevèrent pour soutenir le frère du roi, Robert de Normandie. Depuis leur camp de Bristol, les rebelles attaquèrent Bath, où le roi possédait de nombreux biens et détruisirent maintes cités. Ces événements furent déterminants et passée la révolte, Guillaume Rufus (Guillaume II d'Angleterre) confia à Jean de Tours (appelé aussi Villula), l'évêché de Wells avec des droits sur l'abbaye de Bath et ses propriétés [9].

Jean comprit immédiatement les avantages de Bath sur Wells. L'abbaye était prestigieuse, la ville potentiellement riche, et surtout les eaux thermales répondaient à ses propres intérêts scientifiques et médicaux. Une fois établis ses droits sur la cité après avoir payé au roi d'importantes sommes d'argent, « pour graisser les mains du roi d'un onguent blanc » comme le remarqua avec justesse un contemporain, il s'installa à Bath et s'attribua aussi la charge d'abbé.

Jean était un homme énergique et visionnaire, convaincu de l'ignorance des moines et qui transforma cet établissement en un centre culturel

8. Voir P. SIMMS-WILLIAMS, « Continental Influence at Bath Monastery in the Seventh Century », *Anglo-Saxon England*, IV, 1975, p. 1-10.

9. Un aperçu de l'histoire et de la topographie de Bath à l'époque médiévale se trouve dans B. CUNLIFFE, *The City of Bath, op. cit.*, p. 64-91. Quelques éléments concernant le développement et l'architecture de l'abbaye de Bath se trouvent dans P. DAVENPORT, « Bath Abbey », *Bath History*, 2, 1986, p. 1-26; R. BELL, « Bath Abbey Some New Perspectives », *Bath History*, VI, 1996, p. 7-24; J. MANCO, « The Buildings of Bath Priory », *Proceedings of the Somerset Archeological and Natural History Society*, 137, 1994, p. 75-109. Les résultats des fouilles du palais épiscopal figurent en détail dans P. DAVENPORT, *Archeology in Bath 1976-1985*, Oxford, 1991.

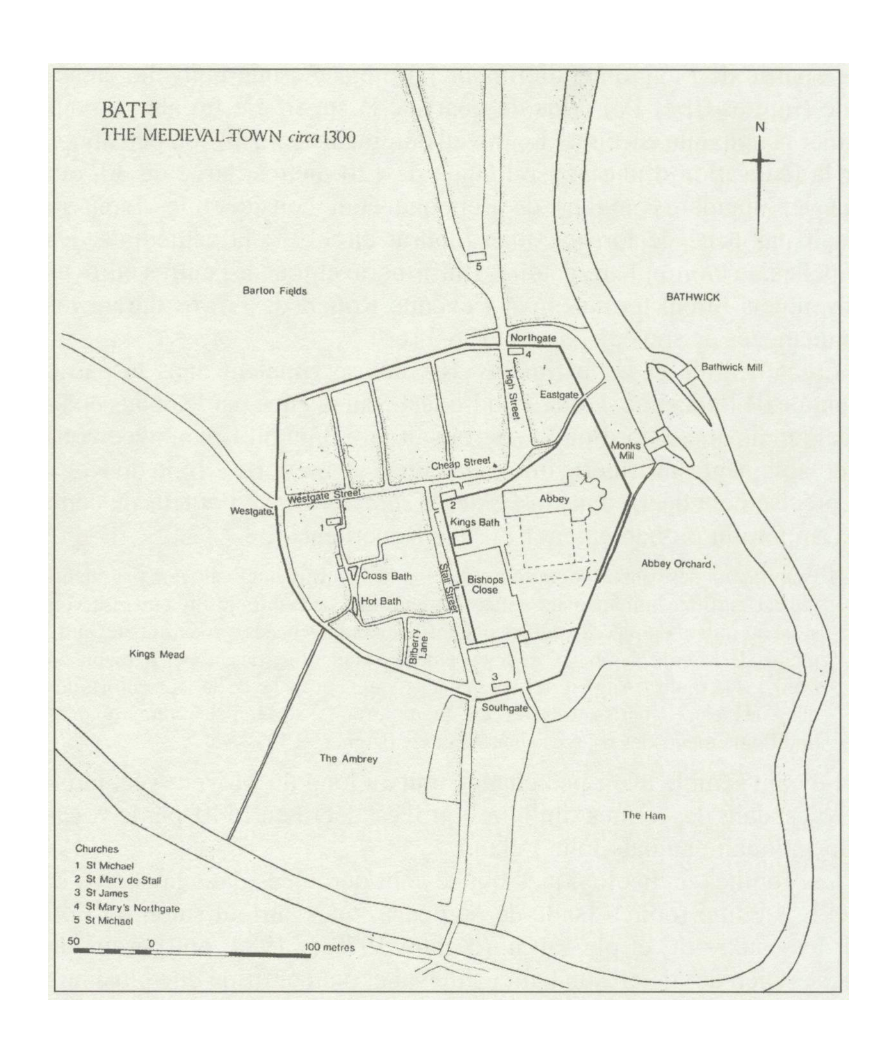

BATH
THE MEDIEVAL TOWN circa 1300
N
5
Barton Fields
BATHWICK
Northgate
4
High Street
Eastgate
Bathwick Mill
Monks Mill
Cheap Street
Westgate Street
Westgate
Abbey
2
Kings Bath
1
Abbey Orchard
Cross Bath
Hot Bath
Stall Street
Bishops Close
Bilberry Lane
Kings Mead
3
Southgate
The Ambrey
The Ham
Churches
1 St Michael
2 St Mary de Stall
3 St James
4 St Mary's Northgate
5 St Michael
50
0
100 metres

Figure III

de premier ordre. Bath avait largement souffert de la révolte de 1088 et comme le roi lui avait accordé tous ses droits sur la ville, il détruisit une large partie de l'agglomération pour faire place à une nouvelle cathédrale (figures III et IV). Plus du quart de la superficie fut abattu pour former la nouvelle enceinte. Le travail commença en 1091 ou peu après, par la réalisation d'une église longue de 120 mètres, large de 30, qui pour les standards anglais de l'époque était considérable. L'œuvre n'était pas achevée lorsque Jean mourut en 1122; la cathédrale, les chapelles, le cloître, le réfectoire, l'infirmerie et tous les autres édifices conventuels furent terminés par l'évêque Robert de Lewes durant les trente années de son épiscopat (1136-1166).

La cathédrale et les bâtiments associés se situaient dans la partie orientale de l'enceinte. L'angle sud-ouest était occupé par le palais épiscopal tandis qu'au nord-ouest se trouvait le « Bain du Roi », avec vraisemblablement l'infirmerie immédiatement au nord. Le « Bain du Roi » est précisément décrit dans la *Geste de saint Étienne*; l'auteur de cette description fut probablement l'évêque Robert en 1138.

> Empruntant des canaux souterrains, des sources fournissent l'eau, non pas chauffée par l'artifice humain mais venues des entrailles de la terre jusqu'à un réservoir situé au milieu de pièces voûtées magnifiquement agencées, procurant au centre même de la ville des bains délicieusement chauds, bienfaisants et agréables à l'œil... De toute l'Angleterre, les malades viennent se laver de leurs infirmités dans les eaux guérisseuses, et les bien portants admirer les remarquables bouillonnements des sources chaudes et s'y baigner [10].

Le bain semble avoir peu changé tout au long du Moyen Âge, puisque c'est dans des termes similaires qu'il est décrit en 1540, par le voyageur-antiquaire anglais John Leland.

Les fouilles archéologiques qui se sont déroulées dans la source et sous la « Pump room » [salle de pompage, mais surtout salon où l'on boit les eaux, ndt] et plus au nord entre 1979 et 1984, ont permis de préciser bien des détails du bain médiéval et ont confirmé que plusieurs parties des structures encore existantes datent de cette époque [11].

À la fin du XIe siècle, lorsque Jean de Tours commença son vaste programme urbanistique, les murs de la pièce du réservoir étaient encore debout jusqu'à une hauteur de plusieurs mètres au nord, à l'est et à l'ouest; tandis qu'au sud se trouvait le mur qui donnait sur la salle d'entrée de l'établissement, percé de trois arcades (encore visibles actuellement). Le réservoir romain lui-même était tellement rempli de

10. Voir K. R. POTTER éd. et trad., *Gesta Stephani*, Oxford, 1976.
11. Elles sont décrites en détail dans B. CUNLIFFE, P. DAVENPORT, *op. cit.*, p. 78-82, 186-188.

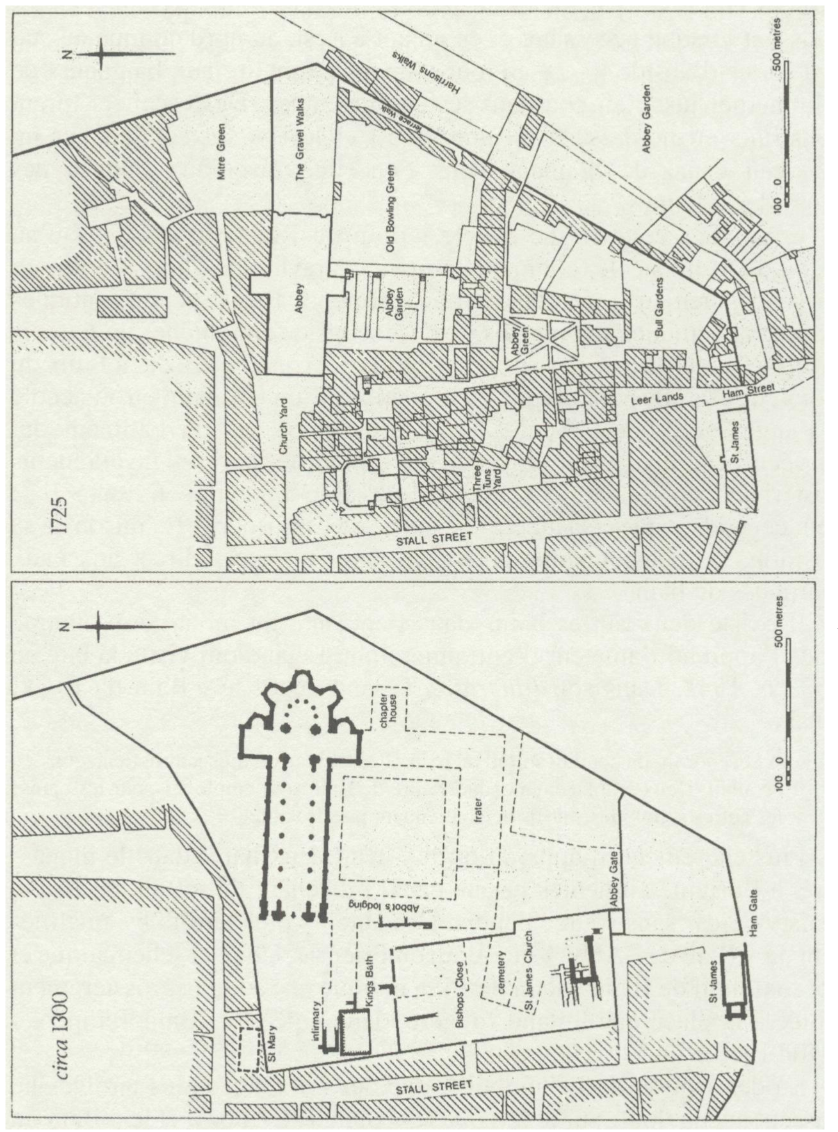

1725
N
Mitre Green
The Gravel Walks
Harrisons Walks
Terrace Walk
Abbey Garden
Old Bowling Green
Abbey
Abbey Garden
Church Yard
Abbey Green
Bull Gardens
Leer Lands
Ham Street
St James
Three Tuns Yard
STALL STREET
100 0 500 metres
circa 1300
N
chapter house
frater
Abbey Gate
Ham Gate
Abbot's lodging
Kings Bath
infirmary
St Mary
Bishops Close
cemetery
St James Church
St James
STALL STREET
100 0 500 metres

Figure IV

décombres et de sable que l'eau débordant du mur romain, le flot trouvait son passage à l'angle sud-ouest (figure V). Il apparaît que les maçons employés par l'abbé Jean ont utilisé ces murs existants, en les haussant lorsque nécessaire et en créant à l'est, au nord comme au sud des sortes d'abside — 28 en tout — pour permettre aux baigneurs de s'immerger jusqu'au cou dans les eaux chaudes. Des escaliers furent construits au nord-est et au nord-ouest et le flot fut conduit par un nouveau canal de drainage sous l'enceinte jusqu'aux douves des murailles urbaines.

C'est sous cette forme que le « Bain du Roi » survécut jusqu'au début du XVIIIe siècle (comme le prouve la gravure de Thomas Johnson en 1675), bien qu'il y ait eu des remaniements. Des structures antiques ne restent actuellement que les parties basses de cinq niches du mur est jusqu'à la naissance des arches (figuree VI). Au nord du « Bain du Roi », des fouilles ont révélé les fondations d'un bâtiment étroit accolé à l'angle nord-ouest. Seules les parties orientales du bâtiment ont survécu et le niveau du plancher a été modifié, par des nivellements postérieurs, en sorte qu'il n'a pas été possible d'établir son usage. Il se peut cependant que cela ait été une partie de l'infirmerie. En raison de sa position, les pensionnaires pouvaient avoir un accès direct aux eaux thermales du bain.

Il existe deux autres bains dans l'enceinte du monastère, comme nous l'apprend l'amateur d'antiquités John Leland qui visita la cité en 1533 et 1542. Dans son *Itinéraire*, Leland décrit le « Bain du Roi », ainsi :

> À cet endroit, un conduit sortait du bain : il servait aux temps jadis à l'eau qui s'en écoulait. Deux emplacements du Prieuré de Bath sont employés pour les bains ; les autres sont vides, car ils ne contiennent pas de source [12].

Plus clairement, il apparaît qu'il y avait deux bains dans le monastère, à l'origine alimentés par un canal provenant du « Bain du Roi », mais vide car sans source depuis. Des auteurs plus tardifs les qualifièrent de « Bain de l'Abbé » et « Bain du Prieur ». Un plan schématique et approximatif de Bath, datant de 1588 indique une source, grossièrement située à la place que Leland suggère, dénommée le « Bain Tempéré » (Mild Bath).

La description de Leland ainsi que des références plus tardives ne laissent aucun doute sur le fait que le « Bain de l'Abbé » et le « Bain du Prieur », se trouvaient à l'origine dans la partie ouest du cloître. Une partie de ces bâtiments, connue comme la « maison de l'abbé », était

12. *The Itinerary of John Leland*, L. TOULMIN SMITH éd., Londres, 1907.

toujours debout à la fin de 1755 quand les bâtiments furent définitivement détruits pour faire place aux établissements de bain construits par le duc de Kingston. Les bains de Kingston furent à leur tour détruits en 1923 et les fouilles révélèrent alors la partie est des établissements romains, désormais exposés au public. Il semble que le « Bain du Prieur » et par la suite le « Bain Kingston » aient été alimentés par de l'eau provenant de la source du « Bain du Roi » et circulant à travers les ruines antiques.

Par chance, lors de travaux réalisés en 1867 au « Bain Kingston », le chantier fut observé par un antiquaire capable et perspicace, James Irvine. Durant le peu de temps qui lui fut accordé, Irvine réussit à identifier un mur de pierre de taille avec des contreforts peu profonds sur sa longueur, et un arc-boutant à l'un des angles, le tout traversé par plusieurs longueurs de canaux. Le travail était clairement d'époque normande et, selon toute probabilité, une partie du « Bain du Prieur » ou du « Bain de l'Abbé », qui pouvaient d'ailleurs être la même structure.

Il est remarquable de constater que ces bâtiments, ainsi que ceux du « Bain du Roi », n'étaient pas alignés sur les bâtiments du cloître. Une des explications possibles est que les bains ont été construits par Jean de Tours à la fin du XIe siècle ou au début du XIIe siècle, et que ce n'est que par la suite, sous l'épiscopat de Robert de Lewes, que le reste des bâtiments monastiques fut incorporé aux structures précédentes. Cela peut apparaître comme une irrégularité dans l'organisation des édifices jusqu'au début du XXe siècle.

Alors qu'il est raisonnable de penser que le « Bain du Prieur » et le « Bain de l'Abbé » étaient destinés à l'usage privé de la hiérarchie ecclésiastique, le « Bain du Roi », en raison de ses dimensions, était destiné à un plus large public. Les moines eux-mêmes, jamais nombreux, n'avaient pas le droit de se baigner, selon la règle de saint Benoît qui considérait que le bain, tout comme le fait de manger de la viande, était destiné seulement aux jeunes gens, aux personnes âgées, aux malades et aux invités.

Que le « Bain du Roi » ait servi à un public plus large, même au début du XIIe siècle, est attesté dans la *Geste de saint Étienne* qui rapporte que les malades venaient de toute l'Angleterre pour se baigner dans les eaux chaudes.

Le « Bain de la Croix » et le « Bain Chaud » se situaient dans la partie ouest de la cité, bien en dehors de l'enceinte de l'abbaye, mais ils étaient détenus par l'évêque, le prieur n'ayant de responsabilité que pour leur maintenance. Nous ne possédons pas de description médiévale

du « Bain de la Croix » [13], mais Leland qui écrit en 1540 nous dit qu'il se nommait ainsi parce qu'une croix était érigée en son milieu. Il ajoute que sur ses bords, apparaissaient 11 à 12 arches pour que les gens puissent s'asseoir quand il pleuvait. Il apparaît que ce bain était davantage fréquenté par ceux qui souffraient de la « lèpre, la petite vérole, la gale et les maux ». La date à laquelle le bain — après l'époque romaine — fut rétabli n'est pas mentionné, mais il était probablement déjà utilisé lorsque l'hôpital Saint-Jean fut fondé à proximité, à la fin du XIIe siècle. Le bain lui-même n'est mentionné dans des actes qu'à la fin du XIIIe siècle [14].

Le « Bain Chaud » se situe à 60 mètres environ au sud du « Bain de la Croix ». Au XIIIe et au XIVe siècle, il était connu comme le « Bain Alsi », sans doute en raison du nom d'un abbé appelé Ælsige (mort en 1087) [15]. Une tradition contraire dit qu'il était appelé « Bain des Lépreux » et qu'il se trouvait près d'un hôpital dédié à saint Lazare construit par Robert, le premier évêque de Bath et Wells vers 1138, mais aucun document fiable ne confirme cette opinion et il se peut qu'il s'agisse d'un malentendu occasionné par un « Bain des Lépreux » établi à côté du « Bain Chaud » en 1576. Le « Bain Alsi » conserva son nom jusqu'en 1366, mais au XVIe siècle, il était communément appelé le « Bain Chaud ». Leland le décrit à cette époque comme étant plutôt petit avec seulement 11 arches pour accueillir les baigneurs.

Les sources du « Bain de la Croix » et du « Bain Chaud » ont coulé durant toute la période saxonne et il se peut que les structures antiques aient continué à retenir les eaux, mais les bâtiments décrits par Leland et peints en détail en 1676 sont assurément d'origine médiévale. Il n'est pas possible de savoir de quand datent les premiers aménagements, mais il est raisonnable de supposer que le travail a été entamé par Jean de Tours, peu après qu'il eut pris le contrôle de la cité en 1091.

Les deux bains à l'ouest de la cité étaient évidemment populaires et c'est sans doute pour cette raison que l'évêque Reginald Fitz-Joceline choisit les abords du « Bain de la Croix » pour construire son nouvel hôpital en 1180, dédié à saint Jean Baptiste et destiné aux malades comme aux personnes âgées [16]. L'établissement devait accueillir six à huit nécessiteux, reconnaissables à leur blouse bleue. Plus tard en 1444,

13. L'histoire du « Bain de la Croix » est résumée dans J. MANCO, « The Cross Bath », *Bath History*, 2, 1988, p. 47-82.

14. *Medieval Deeds of Bath and District*, B. R. KEMP, D. M. M. SHORROCKS éd., Castle Cary, 1974, p. 203.

15. *Ibid.*, n. 47-48.

16. *Ibid.* p. 7-8.

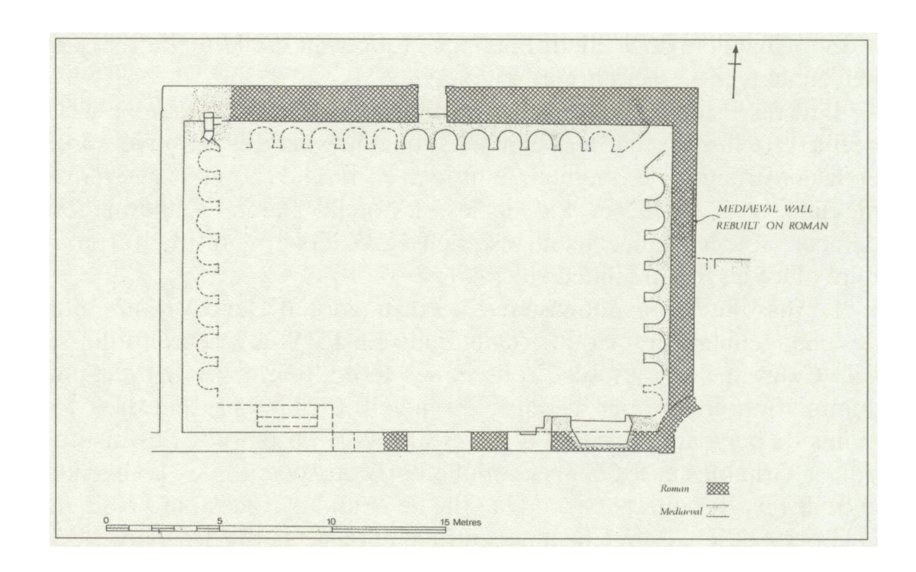


Figure V

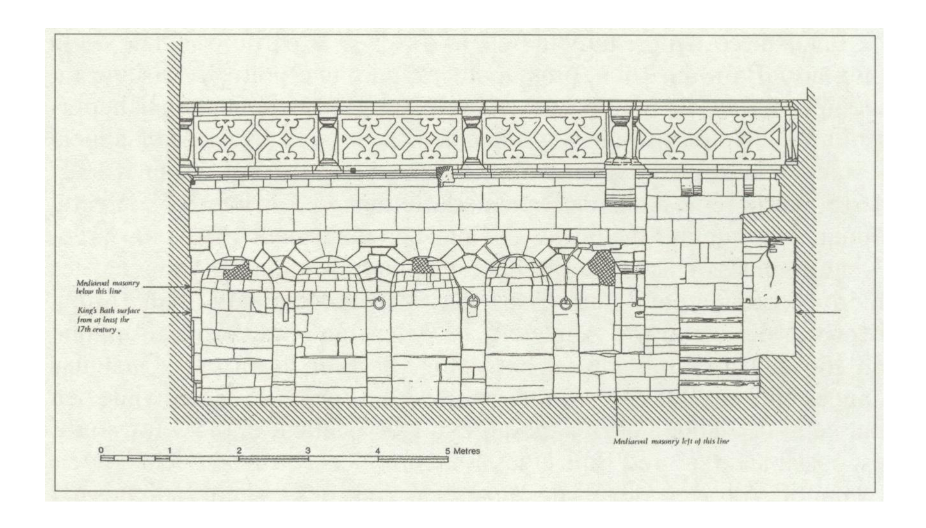


Figure VI

un nouvel hospice — l'hôpital Sainte Catherine — fut fondé au sud du « Bain Chaud » par William Phelippes (qui avait été le maire de Bath peu auparavant), pour abriter huit pauvres.

Il ne reste rien de ces hôpitaux médiévaux et aucune structure n'a été découverte lors de fouilles, si ce n'est quelques pierres retrouvées lors de la construction de l'hôpital Saint Jean en 1954. L'hôpital a été remanié aux XVIe, XVIIIe et XXe siècles. L'hôpital Sainte Catherine est demeuré à son emplacement jusqu'en 1825 lorsqu'il fut détruit pour faire place au Royal United Hospital.

La dissolution des monastères, à l'instigation d'Henri VII, entraîna des changements dramatiques dans Bath. En 1539, le prieuré fut laissé à la Couronne et tous ses droits et ses terres furent vendus par une commission établie par Thomas Cromwell, certains passant dans les mains de personnes privées, d'autres à la ville de Bath [17]. Les institutions charitables et les bains continuèrent à prospérer, mais la division entre les parties ouest et est de la ville demeura. À l'ouest, le « Bain de la Croix » et le « Bain Chaud » continuèrent à accueillir les pauvres, et peu après 1576, l'abbé Fekenham construisit même, à côté du « Bain Chaud », un « Bain des Lépreux » destiné à écarter ceux qui souffraient de cette maladie du reste des baigneurs. Les aménagements sont élégamment décrits par Thomas Guidott dans son *De Thermis Britannicis* publié en 1691.

Pendant ce temps, toujours en 1576, dans la partie orientale de la cité, au « Bain du Roi », plus aristocratique, une nouvelle piscine fut ajoutée plus au sud pour proposer à ceux qui le souhaitaient un bain plus froid. Le « Nouveau Bain » — ainsi dénommé — fut par la suite appelé « Bain de la Reine », après avoir été baptisé à deux reprises, en 1613 et 1615, par la reine Anne de Danemark, femme du roi James Ier. À cette époque, les qualités médicales de l'eau commençaient à être plus largement connues, grâce à la circulation d'ouvrages qui en vantaient les mérites. Le premier de ces livres, écrit par le docteur William Turner, décrivant les stations d'Angleterre, d'Allemagne et d'Italie, fut publié en 1557. Dans son travail, il fait l'éloge de Bath avant tout. Quelques années plus tard fut publié l'ouvrage de John Jones (1572), suivi de peu par celui de l'abbé Fekenham, qui explique quelles sont les cures qu'il est possible de suivre à Bath et les comportements qu'il convient d'avoir en public. À travers de tels travaux et les récits des visiteurs soignés par les eaux, la réputation de Bath s'étendit.

17. Une présentation de Bath au XVIe siècle se trouve dans P. R. JAMES, *The Baths of Bath in the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, Bristol, 1938 ; B. CUNLIFFE, *The City of Bath, op. cit.*, p. 92-111.

La visite de la reine Anne en 1613 donna un nouvel essor à la cité. La reconnaissance royale fit en sorte que Bath fut remarquée par la haute société et ainsi débuta le processus qui, en près d'un siècle, amena la ville à devenir l'une des plus visitées et sûrement la plus élégante d'Europe.

Traduit de l'anglais par Didier BOISSEUIL

Barry CUNLIFFE, University of Oxford, Institute of Archeology, 36 Beaumont Street, GB-Oxford, OX1 2PG

Bath et ses bains au Moyen Âge

Les sources thermales de Bath, connues depuis l'antiquité, ont été abondamment exploitées au Moyen Âge. L'étude se propose de rappeler les importantes modifications apportées aux bâtiments romains durant la période médiévale et le rôle des infrastructures thermales dans le développement de la ville.

Bath — eau thermale — archéologie

Bath and its waters in the Middle Ages

The hot springs of Bath, well-known from ancient times, were abundantly exploited in the Middle Ages. This study sets out to recall the important modifications made to the Roman baths in the mediaeval era and the role of the infrastructure of the baths in the development of the town.

Bath — Thermal springs — Archaeology

Médiévales 43, automne 2002, p. 71-82

Amedeo FENIELLO

UN ASPECT DU PAYSAGE NAPOLITAIN AU MOYEN ÂGE : LES BAINS DANS LA VILLE DU Xᵉ AU XIIIᵉ SIÈCLE

L'histoire de Naples au XIIᵉ siècle ne suscite de nouvelles recherches que depuis peu. On sait pourtant qu'à cette époque, la cité, dont le développement fut largement conditionné par son ouverture sur la mer et ses exigences de défense, comprenait, d'après le chroniqueur Falcone Beneventano [1], environ 20 000 habitants. Ces derniers, installés dans une enceinte de près de 4 500 mètres de long, formaient une société complexe comprenant des *milites*, des moines et des artisans, et surtout de nombreuses personnes originaires de la côte amalfitaine, des Grecs et des juifs. Au cours des XIᵉ et XIIᵉ siècles, le paysage urbain avait été redéfini et les *regiones*, héritées de l'époque classique, se tranformèrent pour laisser place à de nouvelles subdivisions plus souples, les *seggi* ou *sedili*, que contrôlaient les membres les plus en vue des *consorterie* (clans familiaux) aristocratiques. Les édifices publics, les monastères ou les églises paroissiales, mais aussi les synagogues ou les bains contribuèrent à cet élargissement et à cette réorganisation progressive de l'espace urbain.

Les indications concernant les bains napolitains sont plutôt fragmentaires [2]. Cela tient essentiellement au manque de documents dû

1. A. FENIELLO, *Napoli normanno-sveva*, Rome 1995, p. 37.

2. L'unique étude sur les bains de Naples est celle de G. TAGLIALATELA, « Gli antichi bagni civili e sacri in Napoli » (*Atti dell'Accademia Pontaniana*, XLI, 1911, p. 21-52), qui s'attarde principalement sur une série d'indications de l'époque classique. Quelques autres indications figurent dans B. CAPASSO, *Topografia della città di Napoli nell'XI secolo*, Naples 1895, rééd. Bologne 1984, p. 189-191 ; et D. AMBRASI, « Strutture civiche e istituzioni sociali nella Napoli ducale », *Napoli nobilissima*, n. s. XXIV, janvier-avril 1985, p. 19-29.

à de multiples destructions, dont la plus importante survint le 30 septembre 1944, lorsque les troupes allemandes brûlèrent les 50 000 parchemins et les 30 000 volumes des archives du duché, les actes des rois angevins de 1265 à 1434 et les registres aragonais. Or après le conflit mondial, malgré les travaux de réorganisation et de récupération de fonds d'archives, les historiens napolitains se sont montrés par maints aspects passifs, ne s'appuyant que sur les travaux historiques du XIXe et du début du XXe siècle, et renonçant à la recherche de nouvelles sources documentaires qui auraient pu remplacer les pertes inestimables.

Depuis les années 1980, les chercheurs ont formulé de nouvelles propositions méthodologiques et interprétatives, en considérant que les recherches sur le centre historique de Naples pouvaient être stimulées par des enquêtes sur des fonds proprement médiévaux. Dans cette optique, ils ont cherché principalement à établir les liens entre l'assise sociale de la ville et son organisation topographique. Ils ont utilisé un patrimoine archivistique considérable, jusqu'alors négligé, celui des établissements monastiques (les fonds des *Monasteri Soppressi*), et l'ensemble des cartulaires compilés par les érudits de l'époque moderne (les *notamenti*) qui sont déposés aux Archives d'État, à la Bibliothèque Nationale et à la Società Napoletana di Storia Patria et qui fournissent des informations partielles, discontinues, hétérogènes mais utiles : cette documentation permet en effet d'explorer de nouveaux axes d'enquête comme l'organisation militaire citadine, la réorganisation ecclésiastique et monastique, le rapport entre les différentes *consorterie*, l'évolution du tissu urbain au cours des différentes époques [3].

L'étude des bains, qui nous retient ici, a profité de ces sources documentaires en partie inédites, et les résultats des recherches, quoique réduits en raison du faible nombre d'attestations, ont permis de mettre en lumière certains aspects concernant la physionomie des bains et leur intégration dans le paysage urbain, alors que leur fonction sociale demeure dans l'ombre.

Localisation des bains

La plupart des bains étaient situés sur les collines de Monterone et de San Marcellino, zones qui furent occupées intensément à partir du XIe siècle et où se trouvaient de nombreuses sources attestées par

3. Pour la nouvelle approche méthodologique, voir A. LEONE, « Il centro antico di Napoli e la ricerca medioevale », dans S. CASIELLO, G. FIENGO, R. MORMONE éd., *Ricordo di Roberto Pane*, Naples 1988, p. 481-484.

plusieurs témoignages. Par exemple, sur le littoral de Monterone là où, au XIV[e] siècle, fut bâti le couvent de Saint Pierre martyr, existaient diverses sources, que le roi Charles II canalisa [4]. D'autre part, aux abords de la colline de San Marcellino, dans la partie de la ville dénommée *regio de Portanova*, où vivait une importante communauté hébraïque, étaient installés des puits dont l'un était placé près de la porte maritime appelée Barbacane [5]. Par ailleurs, des fossés (*foramina*), remplis d'eau étaient utilisés pour la macération du lin comme le prouvent des mentions de l'époque ducale et la tradition érudite [6].

Toutefois, l'une des principales sources d'approvisionnement en eau était l'important conduit qui courait le long des pentes de la cité ; appelé *aquarium de Pistasio et de Fistula*, il sortait de la cité par la porte *dei Monaci*, placée à la partie orientale des murs citadins. Une structure suffisamment importante pour permettre l'approvisionnement de quelques moulins, attestés encore au XVIII[e] siècle [7].

Dans la zone de Monterone sont mentionnés trois bains (voir fig. 1). Le premier, construit probablement dans la première moitié du XII[e] siècle par le duc Serge, était placé dans la partie la plus haute de la colline, dans l'ancienne porte Ventosa (*intus portam et porticum*), près de l'église de Sant'Angelo a Monterone, porte dont subsistaient encore au XVI[e] siècle quelques restes [8]. Le deuxième bain était placé à l'intérieur de l'une des principales défenses côtières citadines, la porte del Caputo, formée de plusieurs cours intérieures et divisée en plusieurs étages. Il était alimenté, comme le révèle un document d'époque normande, par un puits, et était composé de deux fours [9]. Enfin, la toponymie révèle l'existence près de l'église disparue de Santa Maria del Mare, d'un bain de *Cappella* où existait une maison mentionnée en 1333 [10].

4. « Novis aqueductis seu caniculis » : voir G. CAPONE, A. FENIELLO, « Bagni monastici del Monterone e di S. Marcellino (secc. IX-XV) », dans A. LEONE dir., *Ricerche sul Medioevo napoletano*, Naples 1996, p. 98.

5. « Putei aque vive communales iuxta trasendam et porticum et curte... ad illu barcatoriu et ad illa Iudeca de regione Portanobense » : voir G. CAPONE, A. FENIELLO, *art. cit.*, p. 98. En ce qui concerne la porte du *Barbacane*, voir A. FENIELLO, « Contributo alla storia della *iunctura civitatis di Napoli* (secc. X-XIII) », dans *Ricerche... op. cit.*, p. 129 *sq*.

6. Voir F. CAUTILLO, *Dissertazione sulla staurita di S. Pietro a Fusariello delle sei nobili famiglie aquarie alle quali appartiene*, Naples 1791, *passim*.

7. G. CAPONE, A. FENIELLO, *loc. cit.*, p. 100.

8. Voir B. CAPASSO, *Monumenta ad Neapolitani Ducatus Historiam Pertinentia*, II, Naples 1885, p. 102 sq. Voir aussi L. GIUSTINIANI, *Dizionario geografico ragionato del regno di Napoli*, rééd. Bologne 1970, VI, p. 385 sq.

9. Voir A. FENIELLO, *loc. cit.*, p. 117.

10. Biblioteca Napoletana di Storia Patria, ms. XX.D.40, f° 42.

Sur la colline de San Marcellino, au début du XIIe siècle, les moines bénédictins du monastère de San Severino possédaient, dans le *vicolo* homonyme, un bain qu'entouraient quelques autres de leurs propriétés et dont les eaux se déversaient dans le Pistasio. Il est attesté au XIIIe siècle ; en 1270, on mentionne l'existence d'une « voie publique par laquelle on se rend au bain de San Severino ». En 1298-1299, est signalé « un bain à côté du monastère de San Severino ».

Le long du Pistasio se trouvait un autre bain qualifié d'ancien en 1178 (dans la rue publique où s'écoule l'eau du Pistasio), pour le distinguer d'un autre établissement appelé bain neuf ou *de Griffo* qui se trouvait dans une cour proche de l'église Santa Maria *ad balneu nobu* ou *de illa Palma*. Ce dernier édifice servait à qualifier, dès l'époque ducale, un quartier entier : la *regio balnei novi* [11].

Sur les pentes de la colline, dans une partie de la ville désormais complètement transformée, convergeaient, à l'époque médiévale, les deux chemins escarpés de *Patrizzano* et de *Moneta* [12]. Dans cette zone se trouvait le bain de San Renato dont on a trace jusqu'au XVe siècle. Dans un document de 1319, il est appelé *balneum Platonis*, une dénomination dont on ne perçoit pas l'origine [13]. En 1270, il était doté de deux maisons, d'une *gripta antiqua* et d'un jardin, et jouxtait la petite chapelle dédiée à San Renato [14]. Le bain fut construit en 983, lorsque le monastère San Marcellino concéda à Giovanni di Pietro de la famille Moneta un vaste jardin, délimité par quelques *gripte* dans le but d'y édifier l'établissement. L'acte précise les différents travaux à effectuer et surtout la nécessité d'ouvrir un passage dans le plafond de l'une de ces *gripte antique* où s'étendait le jardin, pour y installer le four nécessaire. Le contrat prévoyait aussi la construction d'un escalier pour permettre aux moines de se rendre aux bains [15].

11. Sur les trois bains, voir Archivio di Stato di Napoli, fonds *Monasteri soppressi*, ms. 1788, f° 3v°, 6v°., 8, 9, 67, 76, 76v°, 80v°, 81, 85, 86v°, 101v°, 110, 121v°, 124, 159, 181, 181v°, 185 et 192 ; et R. PILONE, *Le pergamene di S. Gregorio Armeno (1141-1198)*, Salerne, 1996, p. 72.

12. Voir sur cette zone, A. LEONE, F. PATRONI GRIFFI, *Le origini di Napoli capitale*, Salerne 1984, p. 9-26.

13. Biblioteca Napoletana di Storia Patria, ms. XX.D.40, f° 22v° : « balneum Platonis de platea S. Marcellini ».

14. Biblioteca Napoletana di Storia Patria, *Notamentum instrumentorum S. Marcellini*, ms. XXVIII.C.9, f° 146 et 205.

15. B. CAPASSO, *Monumenta*, *op. cit.*, p. 150. Le document est particulièrement suggestif pour ce qui concerne l'ouverture de la *gripta* : « in eo tenore ut ipsi et heredes eorum in eodem hortu sive et in gripta antiqua quam ibidem subtus terram invenerant, ubi eis placuerit, ad omne eorum expendium facere et habere debeant balneum et puteum, expoliatorum et lenarium, nec non et quantum meruerit de ipso hortu pro havitationes seu stationes suas et ante fornacem ipsius balnei et omne quodcumque exinde tollere et habere potuerint in eius suorumque heredum sit potestate. »

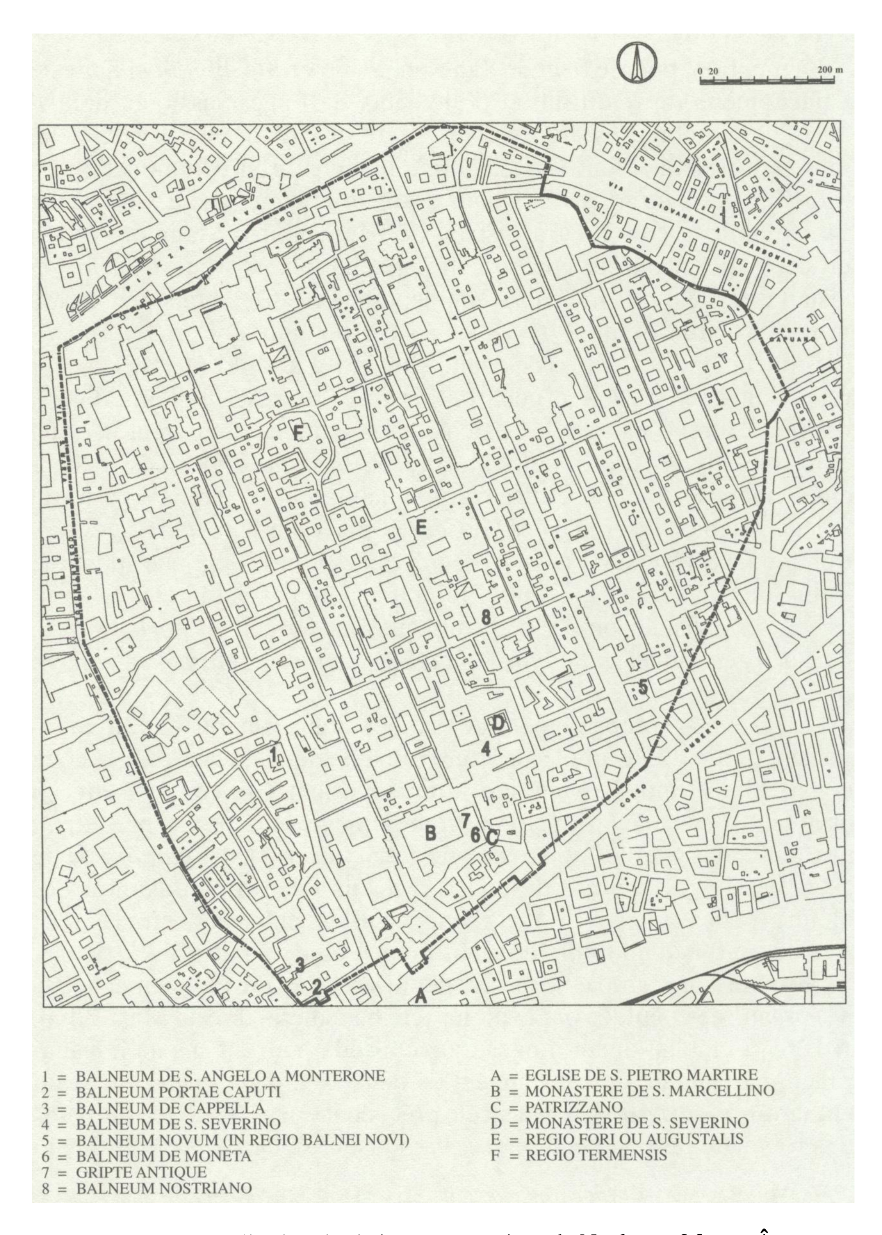


Fig. 1 — Localisation des bains et monastères de Naples au Moyen Âge

Le remploi de structures antiques

La mention, pour le bain de San Renato, de *gripte antique* manifeste le phénomène de réutilisation d'éléments de l'âge classique, dont il existe de nombreuses traces dans le tissu urbain médiéval. Cette empreinte romaine était forte, comme le suggère la dénomination de *regio Fori* ou *regio Augustalis* pour désigner la zone où, au XIIIe siècle, vint s'établir le couvent franciscain de San Lorenzo Maggiore et qui conserva au XIVe siècle encore cette appellation. À l'ouest du *forum* existait une *regio de arco cabredato* dénommée ainsi en raison d'un arc qui ne fut détruit qu'au XVIe siècle ; à l'est, un autre arc (*arcum roticorum*) fut intégré à l'église de Santo Stefano. La *regio Marmorata* fut définie ainsi en raison d'une route pavée de marbre. Par ailleurs, nombreux furent les temples païens et les édifices civils réutilisés au cours du Moyen Âge. L'amphithéâtre de la *regio Termensis,* encore actuellement visible, fut utilisé comme habitation au moins à partir du Xe siècle, ou bien le temple des Dioscures, placé sur la *platea Augustalis* et bien conservé encore au XVe siècle, qui devint à l'époque moderne l'église de San Paolo Maggiore. Enfin, il ne faut pas oublier les références éparses dans de nombreux documents, concernant les *parietes antique* et les génériques *anticaglias, macerias, columne antique* ou *camere antique* [16].

Les *gripte* — probablement des arches pour soutenir la colline — faisaient partie d'une ample structure romaine qui s'étendait sur la crête de San Marcellino. Il s'agissait d'un important édifice, peut-être en partie réutilisé au haut Moyen Âge comme siège ducal, et qui présentait, entre autre, des citernes pour recueillir l'eau (*piscine*), des *cantara* ou de vastes bassins de marbre destiné à recevoir l'eau des fontaines, des colonnes et des escaliers [17]. Les *gripte*, peut-être enterrées entre les Ve et VIIe siècles, lorsque la ville déclina, firent l'objet, à partir du Xe siècle, d'une importante campagne de récupération (lié au développement de la cité) organisée et guidée par le monastère bénédictin de San Marcellino. En 1263, l'établissement monastique concéda pour 29 ans à Giovanni Franco, moyennant un cens annuel de deux *tari*, deux *griptas* avec un petit jardin à *Patrizzano* [18]. Au siècle précédent (en 1165), il existait près de la route qui descendait de *Patrizzano* jusqu'à l'église de San Renato

16. Voir B. CAPASSO, *Topografia, op. cit.* ; et A. FENIELLO, *Napoli normanno-sveva, op. cit.,* p. 42-44.

17. Voir G. CAPONE, A. LEONE, « *Gripte antique* a Napoli nell'alto Medioevo », dans *Incontri di popoli e culture tra IV e IX secolo,* Atti delle V giornate di studio sull'età romano-barbarica, Benevento 9-11 juin 1997, p. 233-240.

18. G. CAPONE, A. FENIELLO, *loc. cit.*, p. 104.

et au bain du monastère, deux maisons dotées de *griptis* [19]. En 1144, il y avait une maison placée dans un portique de la rue de Moneta, avec une vasque de marbre utilisée pour recueillir les eaux de pluie, entourée d'autres restes de l'époque classique [20]. Enfin, en 1031, deux autres *gripte antique* contigües étaient placées en dessous du complexe de San Marcellino, à côté des escaliers de marbre [21].

La synagogue de la communauté juive était aussi installée dans ces *gripte*, comme le révèle un document de 1097 qui mentionne l'existence d'un jardin sur les *gripte* et près de la synagogue. Un peu plus bas, en 1153, le juif noble Acchisamac acheta une autre *gripta* avec jardin, ainsi qu'une seconde plus petite, près de la synagogue et de l'église de San Renato, pour y édifier un second édifice religieux [22].

Le bain Nostriano

En dehors des zones de Monterone et de San Marcellino, il n'existait pas d'autres bains dans la ville, sauf le bain *Nostriano*, construit dans la *regio Augustale*, dans le voisinage immédiat du *forum*, au cœur de l'espace habité. Quelques restes de ce bain ont été identifiés, dans les années 1950, par Roberto Pane qui, à l'intérieur du palais Marigliano, dans l'actuelle rue S. Biagio dei Librai, découvrit « la présence d'un interstice continu, comme dans les *tepidari* (pièces tièdes) des maisons pompéiennes et suivant le même dispositif que celles-ci destiné au passage des vapeurs » [23].

Selon le *Liber pontificalis* de Jean Diacre, écrit au IXe siècle, Nostriano, quinzième évêque de Naples entre 452 et 465, fit réaliser ce bain, ainsi que plusieurs autres édifices, probablement l'un des nombreux portiques publics présents dans la zone, sous lesquels se déroulait une activité vivace, alors que dans la partie supérieure étaient installées des habitations privées [24].

Le bain Nostriano apparaît, bien qu'il soit abandonné dès l'époque souabe, dans un acte du monastère de San Gregorio Armeno où est citée

19. *Ibid.*

20. Biblioteca Napoletana di Storia Patria, *Notamentum instrumentorum S. Marcellini*, ms. XXVIII.C.9, f° 210 : « in qua domo seu portico est cantarum marmoreum sculpitum ubi descendit aqua pluvialis... iuxta columnam marmoream. »

21. *Ivi*, f° 198 : « cum actione in gradis marmoreis ».

22. « Quod possit ibi facere sinagogam vel scolam » : G. CAPONE, A. FENIELLO, *art. cit.*, p. 103.

23. R. PANE, *Il monastero napoletano di S. Gregorio Armeno*, Naples 1957, p. 22-24 et 41-42.

24. Voir G. CAPASSO, *Monumenta*, *op. cit.*, I, p. 171.

une maison située sur la *platea publica Nustriana*. Toutefois, le souvenir de cet important édifice demeure dans la toponymie locale, avec *platea Nostriana*, *via Nustriana* ou *vicus Nostrianus* [25].

La physionomie des bains

Les caractéristiques des bains paraissent peu dans la documentation. Souvent les indications sont extrêmement synthétiques, comme dans le cas du bain de la porte du *Caputo*, sur lequel ne sont fournies que quelques précisions : la présence d'un puits et de deux fours pour réchauffer l'eau. La description du bain de San Renato en 983 est plus détaillée, puisque sont mentionnés le bain, le puits, le vestiaire (*expolatorium*), le lieu où étaient conservées les couvertures de laine pour la transpiration (*lenarium*), la salle d'attente (*stationes*) et les fours. La description du bain « ancien » del Pistasio laisse apparaître quelques indications supplémentaires : la présence de sièges pour attendre [26].

Les données sont donc peu nombreuses, mais on saisit aisément qu'il ne s'agissait pas de structures alimentées par de l'eau thermale — contrairement aux bains des champs phlégréens [27] —, mais qui utilisaient des fours pour le chauffage de l'eau.

Le contrôle monastique

Entre le Xe et le XIIIe siècle, les monastères citadins furent au cœur de la réorganisation des patrimoines fonciers qui permirent le développement architectural et social de Naples. Passés de l'obédience grecque à celle des Latins au XIe siècle, ils exercèrent une influence qui ne tenait pas aux seules donations de biens, mais aussi au poids économique et social que les derniers ducs leur accordèrent et à leurs liens avec les classes dirigeantes [28].

Leur influence sur le tissu urbain fut importante et se traduisit aussi par la domination des bains. Le monastère de San Salvatore *in insula maris* possédait le bain près de la porte Ventosa, depuis le début du XIIe siècle, grâce à la générosité ducale. Le monastère de San Gregorio

25. Voir G. Capasso, *Topografia, op. cit.*, p. 54.

26. « Usibus et aspectibus suis et cum integru spoliatoriu et poiora et cum fornace et cum putheo suo et cum omnibus edificiis et pertinentiis suis et cum segie proprie et cum introitum suum et omnibus sibi pertinentibus. » Voir *Le Pergamene di S. Gregorio Armeno, op. cit.*, p. 72.

27. Voir parmi d'autres le volume de F. Sardella, *Le Terme Puteolane e Salerno nei codici miniati di Pietro da Eboli*, Naples, 1995.

28. Voir A. Feniello, *Contributo, op. cit., passim.*

Armeno fut longtemps propriétaire du *balneum vetere*, et celui de San Severino du bain homonyme. En 1434, San Marcellino possédait encore le bain de San Renato et en confiait la licence à un certain Giovanni di Leo.

Souvent ces possessions offraient l'occasion de contrôler des espaces, en accord avec les familles les plus prestigieuses qui dominaient les aires citadines. La concession de 983, pour le bain de San Renato, prévoyait un accord avec quelques propriétaires de la zone de San Marcellino, Giovanni di Pietro et Anna, membre de la famille Moneta. Le contrat prévoyait qu'en cas de mort sans héritiers des deux, la moitié de la propriété du bain retournerait au monastère, l'autre moitié serait rachetée par l'établissement pour un prix établi par quelques « bons-hommes ». Les traces d'une semblable politique apparaissent par d'autres témoignages, comme par exemple lorsqu'en 1100, Urso Cafatino et sa femme Drosa s'accordèrent avec l'abbesse Aloara pour utiliser l'eau du bain afin d'irriguer leur jardin, moyennant 3 *tari* et l'obligation de construire le canal d'extraction [29].

Ce type d'obligations donnait à San Marcellino la possibilité de conserver un contrôle constant sur ces biens : une politique qui se transforma en une domination toujours plus grande de la part du monastère sur le territoire voisin, et qui se concrétisa au XIIe siècle, entre autres, par l'acquisition de nombreux bassins (surtout les *cantara*), nécessaires à la conservation de l'eau présente sur cette partie de la colline.

Le monastère de San Severino eut, par maints aspects, une politique similaire, bien que plus tardive, caractérisée par des ententes avec les familles les plus importantes de la zone. En 1293, l'abbé Robert s'accorda avec divers membres de l'aristocratie habitant près du monastère pour la réfection d'une canalisation de la propriété du monastère, « à travers laquelle courait l'eau du bain du monastère jusqu'à la voie publique par où passe le canal du Pistasio ». Les familles des Scriniario, de Summa, Firillo et d'Angerio s'engagèrent à faire le nécessaire. Par ailleurs, la même année, l'abbé passa avec le noble Robert Arcamone un accord par lequel il fut décidé de ne pas accoler à l'écoulement un égout [30].

Il est probable que les monastères se servirent, pour surveiller les bains, de gardiens et d'un personnel de service, comme le suggère un passage de la Vie de Saint Sévère, écrite au plus tard au XIe siècle [31]. En

29. Voir G. CAPONE, A. FENIELLO, *op. cit.*, p. 104.

30. « Non liceat eis in dicto cursu nullo tempo ibidem facere vero nullum monimen » dans Archivio di Stato di Napoli, fonds *Monasteri soppressi*, ms. 1788, f° 7v°-8v°.

31. G. CAPASSO, *Monumenta*, *op. cit.*, I, p. 271-272, ch. 3-5.

effet, le texte rapporte une controverse intervenue entre un gardien dit *valneator* et une veuve, pour une somme de cent sous d'or ; la femme, avec ses fils, occupait aux bains des tâches non précisées. Le saint parvint à apaiser le conflit en imposant le paiement non pas d'une somme aussi importante, mais seulement d'une obole pour l'utilisation de la structure.

On sait peu de chose, enfin, sur l'usage public des bains, si ce n'est de façon indirecte et marginale. Un court passage du document de 983, cependant, précise que les *moniales* de San Marcellino devaient se baigner loin des regards indiscrets. Elles avaient la « permission de descendre tous les mois, en traversant le monastère, jusqu'au bain pour se laver » et Giovanni di Pietro et sa femme devaient leur fournir un bon bain avec autant d'eau que nécessaire, gratuitement. Lors de leur bain, aucun autre homme ou aucune autre femme ne devaient être présents.

En définitive, malgré les difficultés liées aux lacunes documentaires, les bains apparaissent comme un des éléments caractéristiques de la topographie citadine napolitaine, en pleine transformation entre le Xᵉ et le XIIIᵉ siècle. Entourés de petits édifices religieux, de synagogues, de structures militaires et de portiques, construits parfois sur des restes de l'antiquité classique, alimentés par un ensemble de sources souvent canalisées grâce à des interventions humaines, les bains furent parmi les principales réalités d'un paysage urbain en cours de réaménagement. Leur contrôle revenait principalement aux monastères urbains qui, dans leur politique de gestion et de contrôle de l'espace, en accord avec les familles aristocratiques, influencèrent leur mise en valeur.

Traduit de l'italien par Didier BOISSEUIL

Amedeo FENIELLO, 93 via E. Nicolardi, I-80131, Napoli

Un aspect du paysage napolitain au Moyen Âge : les bains dans la ville du Xe au XIIIe siècle

Cet article étudie les bains citadins de Naples entre le Xe et le XIIIe siècles en s'appuyant sur des sources particulières, à savoir les fonds des *Monasteri Soppressi* et l'ensemble des cartulaires compilés par les érudits de l'époque moderne qui sont déposés aux Archives d'État et à la Bibliothèque Nationale de Naples. Autant de documents qui ont permis de mettre en lumière certains aspects concernant la physionomie des bains et leur intégration dans le paysage urbain.

Bain — Naples — occupation de l'espace

An Aspect of Neapolitan City Life in the Middle Ages : the Baths from the 10th to the 13th Century

Based on a number of specific sources, in particular the archives of the *Monasteri Soppressi* and the totality of the cartularies compiled by contemporary experts, the author sets out to cast light on certain aspects of the physiognomy of the city baths and their integration in the landscape of Neapolitan life.

Bath — Naples — urbanisation

Médiévales 43, automne 2002, p. 83-90

Joseph SHATZMILLER

LES BAINS JUIFS AUX XIIe ET XIIIe SIÈCLES [1]

Lorsque nous parlons des bassins et de l'eau utilisés par les communautés juives à l'époque médiévale — et moderne —, nous pensons en majorité aux bains rituels (en hébreu *mikva* ou *mikveh*, *mikva'ot* au pluriel). Pourtant des juifs avaient accès aux bains non-rituels qui étaient destinés à encourager la propreté, l'esthétique, le plaisir ou la santé. Ainsi lorsque les juifs de Digne acquirent en 1311-1312 le droit d'accéder aux bains de la ville, ce n'était certainement pas pour des nécessités rituelles mais plutôt pour les raisons quotidiennes qui viennent d'être mentionnées [2]. D'autres villes ont réservé un jour de la semaine, généralement le vendredi, où les juifs ne bénéficiaient du droit d'utiliser les bains publics. Même dans les lieux où ils avaient leur *mikva*, des juifs ont pu utiliser d'autres bains, non sacrés, au moins parce que, pour s'immerger dans le bain rituel, ils devaient être toujours d'une propreté impeccable. Les archéologues se demandent parfois quel type de bains ils ont découvert lors de fouilles ou dans les documents d'époque. C'est le cas en Espagne, d'une part à Tolède, près de la fameuse synagogue Santa Maria la Blanca, d'autre part à Saragosse, capitale de l'Aragon : les spécialistes s'accordent pour considérer que les deux édifices étaient de simples maisons de bains [3]. De même en

1. Mon ami Evyatar Marienberg traite dans l'article suivant de quelques points de jurisprudence (en hébreu : *halacha*, de là : *halachic*), tandis que je souhaite me limiter à des aspects archéologiques, de géographie historique et à des considérations anthropologiques.

2. F. GUICHARD, *Essai historique sur le cominalat dans la ville de Digne, institution municipale provençale des XIIIe et XIVe siècles*, Digne, 1846, vol. I, p. 158-159.

3. D. ROMANO VENTURA, *Collectió Homenages*, Barcelone, 1991, p. 207. M. Jean Passini, chercheur de Lyon, a récemment découvert ce qui semble être des *mikva'ot* au centre du quartier juif de Tolède et a eu la gentillesse de nous communiquer un article

Allemagne, les découvertes faites à Tübingen, Wildberg (dans le Bad-Wurtemberg), Heilbronn, Nuremberg et dans plusieurs autres villes [4]. Parfois pourtant il est impossible de trancher, comme par exemple à Gmünd, en Souabe, ou à Obernai. Dans ce qui suit, nous aurons à traiter d'autres découvertes non résolues.

L'exigence du bain

La législation rabbinique concernant les bains rituels est relative aux catégories religieuses du « pur » et de l'« impur ». Cette distinction remonte aux temps bibliques et visait d'abord le grand prêtre du Temple de Jérusalem, qui devait accomplir ses fonctions dans un état de pureté parfait. La législation postérieure de la *Mishnah* (vers 200 après J.-C.) développe beaucoup le processus de purification. En principe, le bassin devait contenir 40 *se'ah* (à peu près 1000 litres) d'eau de pluie ou d'eau souterraine. Si le volume total ne pouvait être atteint, il était possible d'ajouter à 21 *se'ah* 19 autres *se'ah* d'eau puisée : dans ces conditions, le *mikva* était encore considéré comme *kasher* [5].

En général, on pense, et l'on a toujours pensé, que les bains rituels étaient plutôt fréquentés par les femmes. Des considérations linguistiques, telles que l'emploi de verbes au féminin, ont permis par exemple au professeur David Romano de Barcelone de conclure qu'un bain mentionné à Lérida a pu être un *mikva* et non, comme supposé par certains, une simple maison de bains [6]. En effet, les femmes devaient se rendre au bain rituel très fréquemment : après la fin de leurs règles, elles devaient compter sept jours « propres » puis s'immerger dans le *mikva*. Si elles n'avaient pas atteint une propreté parfaite [7], elles devaient s'immerger à nouveau. Elles devaient aussi retourner au bain rituel après un accouchement, de même qu'après avoir touché un corps mort ou un objet impur.

Mais elles n'étaient pas les seules. Les hommes devaient aussi, et doivent toujours, s'immerger dans les bains rituels. La tradition leur imposait de se rendre au *mikva* en cas de pollution nocturne ou après avoir eu des relations avec leurs épouses. Pour les hommes aussi,

encore inédit à ce sujet (« Les caves de plan carré à coupole octogonale dans la juiverie de Tolède »).

4. *Mikwe, Geschichte und Architektur jüdischer Ritualbäder in Deutschland*, G. HEUBERGER éd., Francfort/Main, 1992.

5. J. SCHOENBERGER, *Mikva'ot* (en hébreu), Jérusalem, 1974.

6. J. M. MILLÁS Y VALLICROSA, « Descubrimento de una miqwah en la población de Besalú », *Sefarad*, 25, 1967, p. 67-69 et D. ROMANO VENTURA, *op. cit.*

7. C'est-à-dire en cas de nouvel écoulement, ndt.

toucher un objet impur pouvait constituer une obligation d'immersion. À l'extrême, même les ustensiles utilisés quotidiennement dans les maisons juives devaient être immergés avant leur première utilisation s'ils avaient été fabriqués par des non-juifs. Il va sans dire qu'un non-juif désirant se convertir au judaïsme devait s'immerger où qu'il habitât [8].

Toutefois, les Juifs ne possédaient pas un *mikva* dans chaque localité, ou même, comme déjà mentionné, un bain ordinaire, séculier. On se demande comment ceux qui vivaient dans de minuscules localités pouvaient obéir à l'antique loi. S'immergeaient-ils dans un cours d'eau (*ma'ayan*) considéré selon la loi comme un moyen de purification rituelle acceptable ? Se sont-ils ponctuellement rapprochés d'une communauté voisine plus importante ? Ou n'ont-ils pas suivi les préceptes à la lettre ? Je n'ai pas de réponse à ces questions, cependant cette dernière possibilité ne peut être écartée sans une réflexion approfondie.

Pour ce qui concerne les Juifs vivant sous le croissant et non sous la croix nous avons quelques témoignages selon lesquels les Juifs se seraient baignés dans des établissements publics en compagnie de Musulmans. Mieux encore, ils ont emprunté à leurs voisins les valeurs d'esthétique corporelle. Maïmonide (1135-1204) manifesta son dégoût pour la saleté et les déchets que l'on pouvait trouver dans les rues et les espaces publics de la France à son époque [9]. Il relate aussi dans ses lettres à Pinhas « le juge » que les juifs européens visitant les pays arabes critiquaient les juifs locaux imitant les Arabes à propos de la propreté. Il considère comme juste l'injonction talmudique selon laquelle « un sage ("Talmid Hacham") ne devait pas avoir une tache sur son vêtement » [10].

À son arrivée en Égypte, Maïmonide fut presque immédiatement désigné à la tête de la communauté juive. Cette fonction faisait de lui un *mufti* rendant des *fatwa* (*consilia* : *responsa*) relatives à la vie quotidienne. Il dut à un moment affronter avec acharnement des femmes placées sous sa juridiction et eut avec elles des difficultés à propos de la question des relations conjugales. Au lieu de se purifier dans un *mikva* rabbinique, elles avaient adopté les pratiques des Karaïtes, une secte juive contemporaine, et aspergeaient leurs corps, comme sous une douche, sans s'immerger dans un bain. Pour Maïmonide, une telle pratique était exécrable, puisque ces femmes n'étaient pas pures et les

8. J. SHATZMILLER, « Converts and Judaizers in the Early Fourteenth Century », *Harvard Theological Review*, 74, 1981, p. 63-77.

9. MOÏSE MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, III, p. 58.

10. ID., *Mishneh Torah*, *Deot*, IV, 16-17. *Talmud Babli*, *Shabbat*, 114b.

enfants, qui étaient ensuite éventuellement procréés, étaient considérés comme illégitimes. Il fut donc contraint d'édicter une réglementation communautaire contre cette pratique [11].

Il nous faut, enfin, attirer l'attention sur un aspect de la vie quotidienne du *mikva*, qui peut nous faire sourire aujourd'hui, mais qui devait être particulièrement embarrassant et pénible pour les femmes de l'époque et leurs époux. Les hommes travaillant dans ces établissements devaient se refreiner et détourner leur regard, car les femmes sortaient du bain nues, comme elles devaient l'être, avant d'être immédiatement couvertes d'un linge. Quelques juifs et non-juifs ne manquaient pas de suivre ces femmes et il y avait foule, comme en témoignent les documents de l'époque. C'est pour cette raison que certaines femmes ne fréquentaient pas le *mikva*; Emmanuel de Rome, un contemporain de Dante, témoigne de cette pudeur [12].

Les *mikva'ot* conservés

Les découvertes archéologiques dévoilent parfois des *mikva'ot* très anciens. En Israël, actuellement, il en existe quatre datant du Ier siècle de notre ère : Massada, la forteresse d'Hérode au-dessus de la Mer Morte, en compte deux; Gamla, sur les hauteurs du Golan, et Heredotion, au sud de Jérusalem, ont chacune un *mikva* sans doute antérieur à ceux de Massada datés de 70 ou 73 de notre ère. Pour l'Antiquité tardive, entre les IIIe et Ve siècles, la Palestine nous a révélé quatre *mikva'ot* : deux à Khirbet Schema en Haute Galilée et deux dans le centre du pays, à Hulda et Ma'on. Celui de Hulda, qui peut être daté des Ve ou VIe siècles, comporte des traces de pavements en mosaïque ainsi que quelques symboles juifs caractéristiques, mentionnant même les noms des donateurs de l'édifice [13].

Pour l'Antiquité tardive, la diaspora et même pour le très haut Moyen Âge, aucune autre découverte n'a été mise au jour jusqu'à présent. Il n'est pas surprenant cependant de trouver des traces — mais des traces seulement — de *mikva'ot* à Ostie (Italie) et à Sardis (Anatolie) : en effet ces deux localités abritaient de très importantes communautés juives [14].

11. À propos de la lutte de Maïmonide contre les femmes égyptiennes, voir l'étude de Mordekhaï FRIEDMAN, « Menstrual Impurity and Sectarianism in the Writings of the Geonim and of Moses and Abraham Maimonides » dans A. HYMAN éd., *Maimonidean Studies*, New York, 1990, p. 1-21.

12. IMMANUEL BEN SOLOMON (vers 1265-vers 1330), *Mahberot*, D. JARDEN éd., Jérusalem, [1957], p. 529, 535.

13. J. SCHLOENBERGER, *op. cit.*

14. G. HEUBERGER éd., *op. cit.*

Nous devrons attendre sept cents ans ou à peu près pour rencontrer à nouveau de tels édifices. Pour beaucoup d'entre eux, nous ne disposons que de mentions écrites. Ainsi Bernhard Blumenkranz, qui a rassemblé inlassablement tout fragment d'information sur la présence juive dans chaque ville, cité ou village de France, rapporte que des *mikva'ot* existaient à Digne, Marseille, Mende, Narbonne, Nîmes, Pernes, Perpignan, Salon ou Chalon-sur-Saône. On en trouve quelques-uns sur le sol de localités françaises encore aujourd'hui. Carpentras possède un *mikva* du XVIIIe siècle construit à côté d'une fondation plus ancienne du XIVe siècle [15]. L'édifice français le plus imposant est sans doute celui qui a été récemment restauré à Montpellier. Il appartint, semble-t-il, à la première communauté juive de la ville, expulsée en 1306, et a servi à l'importante communauté juive, nombreuse et prospère, qui y a existé ensuite [16]. Un autre *mikva* a été récemment mis à jour à Rouen en 1976; il se trouve près d'un autre bâtiment juif, une synagogue — un château selon moi —, qui avait été édifié aux environs de la première Croisade et qui serait le plus ancien bâtiment juif de l'Occident médiéval [17].

D'autres édifices ont été trouvés, ici et là, en Europe de l'Ouest et en Europe centrale, comme à Sopron (Oldenburg) en Hongrie, Palerme en Sicile ou Besalú en Catalogne. Cependant beaucoup de témoignages sur les *mikva'ot* médiévaux proviennent du Saint Empire Romain, et principalement des villes de la vallée du Rhin. Aucune découverte ne concerne la période de l'Antiquité romaine, alors qu'il est certain que les juifs suivirent les légions impériales lors de la conquête de ces régions. Pour le haut Moyen Âge, nous ne disposons au mieux que de témoignages écrits mais pas de vestiges archéologiques, comme pour Göttingen, Lunebourg et Ravensbourg [18]. Pourtant, l'Allemagne recèle une pléthore d'anciens *mikva'ot*, dont des édifices du XIIe siècle : c'est peut-être le cas de ceux qui ont été récemment découverts à Würzburg, Limburg, et même pour celui de Gmünd en Souabe déjà mentionné. Mais la nature des découvertes ne fait aucun doute lorsqu'il s'agit des

15. B. BLUMENKRANZ éd., *Art et Archéologie des juifs en France médiévale*, Toulouse, 1980, p. 309-387.

16. C. IANCU éd., *Les Juifs à Montpellier et dans le Languedoc du Moyen Âge à nos jours*, Montpellier, 1998, p. 73-92.

17. Sur l'histoire juive de Rouen, voir N. GOLB, *The Jews in Medieval Normandy : A Social and Intellectual History*, Cambridge, 1998. Un bain a été récemment trouvé à Londres : voir *Archeologia*, n° 384, 2001, p. 6.

18. G. HEUBERGER éd., *op. cit.* Selon des informations récentes, le *mikva* de Rothenburg est en cours de reconstruction. Voir *Zur Geschichte der mittelalterlichen jüdischen Gemeinde in Rothenburg ob der Tauber, Rabbi Meir ben Baruch von Rothenburg zum Gedenken an seinen 700. Todestag.*

trois plus grandes communautés de la vallée du Rhin, Mayence, Worms et Spire. À Worms, le bâtiment porte même une date gravée, 1186 ou 1187. Pour les deux autres, le caractère roman de l'architecture ainsi que d'autres caractéristiques ne laissent aucun doute sur leur ancienneté.

Le cas de Worms est le plus simple des trois. La nappe phréatique y fut découverte à environ vingt mètres de profondeur. Une série de marches aboutit tout droit au premier niveau et, de là, une autre série de marches en spirale conduit au bassin lui-même. Ce qui semble constituer une caractéristique typique, mais pas nécessairement la seule, est que le *mikva* a été découvert dans une cour de la fameuse synagogue de la ville. Il en est de même à Cologne, où nous pouvons distinguer une campagne de construction du XIe siècle et un ajout particulier du XIIIe siècle réservé aux femmes. Le *mikva* faisait partie de l'espace communautaire, qui comprenait d'autres institutions requises par la loi ou la vie quotidienne, comme une boulangerie ou un édifice pour célébrer les mariages. Un bain chaud est aussi localisé là, pour rendre plus agréable le fait de descendre dans le bassin qui serait sans cela glacial [19].

Le *mikva* le plus impressionnant est celui de Spire, avec lequel même Montpellier ne peut pas rivaliser. Une longue rangée de larges marches conduit de l'entrée à une grande anti-chambre, où des niches et des bancs ont été creusés dans les murs, probablement pour que la clientèle y dépose ses vêtements. Par ailleurs, une plus grande armoire peut avoir eu la même fonction. Il semble qu'il était aussi possible de chauffer cette pièce par deux ouvertures donnant sur le bassin. Un escalier en colimaçon conduit au bassin qui est alimenté à la fois par les eaux de pluie et par le puits souterrain.

La grande particularité du *mikva* de Spire réside dans ses dimensions, larges, profondes et généreuses, sa « splendeur » pour employer un terme plus approprié. On ne peut s'empêcher de regarder la fameuse cathédrale voisine d'une centaine de mètres. Les élégants piliers du *mikva*, ses voûtes romanes et le travail de la pierre sont communs aux deux monuments. Leurs dates correspondent parfaitement : le *mikva* fut construit entre les années 1110 et 1120 et est mentionné pour la première fois dans un document de 1126 [20]. Les maçons et architectes qui érigèrent l'édifice chrétien n'auraient-ils pas ensuite travaillé à la construction du bâtiment juif? Une légende contemporaine met en scène l'empereur Henri IV guidant le chef juif Kalonymos et lui

19. G. HEUBERGER éd., *op. cit.*
20. G. STEIN, *Judenhof und Judenbad in Speyer am Rhein*, Berlin, 1978.

montrant les merveilles de la cathédrale. La légende insiste sur le fait que le juif ne fut pas impressionné. Il y avait pourtant de quoi [21].

Traduit de l'américain par Danièle SANSY

Joseph SHATZMILLER, Duke University, Department of History, 226 Carr Building, Durham, North Carolina, 27708-0719, États-Unis

Les bains juifs aux XIIe et XIIIe siècles

Le *mikva* ou bain rituel est une exigence halakhique développée notamment dans la *Mishnah* qui en fixe les normes de construction et d'alimentation en eau, et doit être fréquenté aussi bien par les hommes que par les femmes pour le respect des règles de pureté, et non pour de simples nécessités d'hygiène. L'archéologie et les sources documentaires apportent de nombreux témoignages sur ces édifices relativement nombreux en Occident pour les XIIe et XIIIe siècles et souvent associés aux synagogues.

Judaïsme — droit rabbinique — bain rituel — règles de pureté — archéologie

Jewish Baths — 12th-13th Centuries

Medieval Jewish communities, especially the large ones, would normally have a ritual bath as part of their sacred space. These *mikvao't* (singular : *mikve* or *mikva*) were supposed to render women ritually pure, and in some cases, men as well. Archeologists discovered such *mikvao't* in Roman Palestine as well as in Western Europe of the high and later middle ages. The most elaborate of these is the one that exists in Speyer, Germany. It is also the most ancient example.

Judaism — Halakhah — Mikva — Ritual Bath — Archaeology

21. Cette histoire très connue est consignée dans le manuscrit hébraïque 58 de la Bibliothèque Vittorio Emanuele de Rome; elle a été publiée et commentée par Jehuda ROSENTHAL, « Chapters in Controversy » dans *Salo W. Baron Jubilee Volume, Hebrew Section*, Jérusalem, 1975, p. 353-395, en particulier p. 376 (n° 63). Voir aussi G. MENTGEN, « Die Juden des Mittelrhein-Mosel-Gebietes im Hochmittelalter unter besonderer Berücksichtigung der Kreuzzugsverfolgungen », *Monathefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes*, 44, 1995, p. 37-75, en particulier p. 43.

Médiévales 43, automne 2002, p. 91-102

Evyatar MARIENBERG

LE BAIN DES MELUNAISES : LES JUIFS MÉDIÉVAUX ET L'EAU FROIDE DES BAINS RITUELS

On ne peut souligner assez l'importance des bains rituels dans la vie des juifs au Moyen Âge, et des juifs pratiquants encore de nos jours. D'après la loi juive, la *Halakhah*, toute femme mariée doit, si elle veut avoir des relations sexuelles avec son conjoint, prendre un bain rituel quelques jours après la fin de ses règles. Sinon, elle reste dans un état d'impureté, elle est *niddah*. Les relations sexuelles avec elle sont sanctionnées par le *Karet,* traditionnellement compris dans la tradition juive comme un châtiment grave : la mort « des mains du ciel » [1]. L'ablution purificatrice peut avoir lieu dans la nature, par exemple dans certains types de rivières, à la mer ou dans une source. Les femmes peuvent également se plonger dans une piscine construite par la main de l'homme, le *mikveh* (plur. *mikva'ot*). Dans ce dernier cas, certaines normes doivent être observées. Le *mikveh* doit contenir un volume d'au moins quarante *se'ah* d'eau (entre 500 et 800 litres, selon les écoles), qui ne doit pas être « puisée », c'est-à-dire qui a dû s'accumuler dans le bain sans avoir été portée vers le haut d'une quelconque manière.

1. L'interdit est basé sur Lv 20.18. Sur la divergence de lecture surprenante de ce verset chez les juifs et les chrétiens, pour qui la sanction biblique est tout simplement la mort (*interficientur)*, voir E. MARIENBERG, *Niddah : études sur la Baraita de Niddah et sur la conceptualisation de la menstruation dans le monde juif et son écho dans le monde chrétien de l'époque médiévale à nos jours*, Thèse de doctorat, EHESS, Paris, 2002, p. 340-345. Sur l'interprétation juive traditionnelle du *Karet* voir *Talmud de Babylone* (désormais *TB*), *Mo'ed-Katan* 28a, ainsi que *Talmud de Jérusalem*, *Bikkurim* 2.1 (64c). Pour un exemple médiéval, voir J. b. A. GERONDI (1200-1263), *Sha'arei Teshuvah* III, 124. Voir aussi I. M. TA-SHMA, « Karet », dans *Encyclopaedia Judaica* (CD-ROM), ainsi que H. KASHER, « On the Meanings of the Biblical Punishment of Karet (Excision) and the Midrashic "He has No Share in the World to Come" according to Maimonides » (hébreu), *Sidra*, 14, 1998, p. 39-58.

Même si la construction d'un *mikveh* n'est pas chose aisée, l'existence d'un bain rituel artificiel présente des avantages indéniables : les femmes peuvent s'y purifier à toute heure et saison, et sont protégées des regards indiscrets auxquels elles pourraient être exposées si elles se baignaient dans la nature. Bâtir un tel édifice était donc l'une des premières préoccupations de toute nouvelle communauté juive. Souvent, durant le Moyen Âge, lorsqu'une synagogue permanente était érigée, un *mikveh* était construit dans son sous-sol. Il nous reste aujourd'hui un nombre non négligeable de *mikva'ot* de l'Europe médiévale, ceux de Worms ou de Speyer comptant parmi les plus beaux exemples [2].

La localisation de ces deux dernières communautés suggère la question qui motive notre étude : durant l'hiver, lorsque la température naturelle de l'eau était trop basse pour permettre un bain agréable, était-il permis d'utiliser de l'eau chaude dans le *mikveh* ? Nous nous limiterons aux sources de la période des Tossafistes [3], période cruciale dans le développement de la *Halakhah*. Notre recherche se base donc sur des sources provençales et ashkénazes [4], datant du XIIe au XIVe siècle, plus particulièrement une correspondance entre deux rabbins et frères, Isaac et Samson, qui étaient tous deux des codificateurs majeurs.

L'état de la controverse

La question fut soulevée pour la première fois, quoique indirectement, dans un court texte talmudique qui mentionne une tension au IVe siècle entre l'Exilarche, le chef politique de la communauté juive en Babylonie, et sa femme. Apparemment, celle-ci refusa de se purifier. Lorsque l'un des Sages essaya de la convaincre de le faire, il lui

2. Sur les *mikva'ot* en Allemagne, voir G. HEUBERGER, *Mikwe, Geschichte und Architektur jüdischer Ritualbäder in Deutschland*, Francfort-sur-Main, 1992. Sur les *mikva'ot* en France, voir, entre autres : D. IANCO-AGOU, « À propos du *mikve* de Perpignan et d'autres cités méridionales », *Revue des Études Juives* (désormais *REJ*), 151, 1992, p. 355-362; R. WEYL et M. WEYL, « La fresque de la cour du bain des juifs à Strasbourg », *REJ*, 157, 1998, p. 371-378. Sur un *mikveh* beaucoup plus récent, voir A. ZINK, « Le bain rituel de Saint-Esprit-Lès-Bayonne », *REJ*, 155, 1996, p. 401-419.

3. En France et en Allemagne entre le XIIe et le XIVe siècles, les Tossafistes étaient des savants qui ont développé une méthode d'interprétation des textes talmudiques, basée sur l'œuvre de Salomon ben Isaac (Rashi, 1040-1105).

4. La question de l'origine de ce terme reste complexe. Il semble qu'à partir du XIIe siècle, le terme « Ashkénaze » fasse référence à l'Allemagne, et plus spécifiquement à la région du Rhin. Plus tard, il englobe aussi le Nord de la France. Ce n'est que quelques siècles après qu'il est également employé pour désigner la culture juive originaire de cette région.

demanda si elle ne voulait pas se baigner parce qu'il lui manquait des récipients d'eau [5]. Lorsque les Tossafistes interprétèrent cette histoire, ils firent appel à l'explication donnée par Rabbenu Hananel ben Hushi'el de Kairouan [6]. D'après celui-ci, la question posée à la femme de l'Exilarche était :

> N'avez-vous pas de récipients afin de faire chauffer de l'eau et la verser dans l'eau froide, si vous avez peur du froid [7] ?
>
> « יורות לא היו לך להחם לך חמין להטילם בצונן אם את מתייראה מן הצנה ? »

Des Tossafistes rapportèrent que Jacob ben Meir, plus connu sous le nom de Rabbenu Tam [8], interpréta cette anecdote talmudique de façon semblable [9]. Dans la même ligne de pensée, Abraham ben Nathan ha-Yarhi, un codificateur provençal du XII[e] siècle [10], dit sans aucune ambiguïté :

> Si la femme a peur de la température de l'eau du bain durant l'hiver, s'il y a dans le bain quarante *se'ah* d'eau non puisée, si elle veut chauffer de l'eau et la verser dans le bain pour éviter d'attraper froid, elle peut le faire, elle peut se baigner, et elle deviendra pure et *cacher* pour son mari [11].
>
> « ואם תחוש האשה לצנת מי המקוה בימי החורף כיון שיהיה במקוה ממים שאינן שאובין מ' סאה ... ותרצה להחם מים חמין ולתת לתוך המקוה כדי שלא תצטנן הרשות בידה וטובלת בהן וטהורה וכשירה לבעלה... »

D'après ces textes, la situation est clairement favorable aux femmes, plusieurs codificateurs majeurs, parmi lesquels Rabbenu Hananel et Rabbenu Tam, ayant affirmé qu'il est permis de verser de l'eau chaude dans le *mikveh*. En effet, aujourd'hui la plupart, sinon tous les bains rituels modernes sont chauffés, et cela en accord avec la *Halakhah* et avec l'appui de tous les grands codificateurs. Néanmoins, on constate,

5. *TB Niddah* 67b-68a.
6. Mort *ca* 1055.
7. Cette explication apparaît dans plusieurs ouvrages des Tossafistes. La version citée est celle donnée dans l'œuvre d'Isaac ben Moïse de Vienne (*ca* 1180-*ca* 1250), *Or Zaru'a*, Zhitomir, 1862, Niddah 366. Voir aussi : M. b. J. DE COUCI (*ca* 1190-*ca* 1260), *Sefer Mizvot Gadol*, interdiction 111, Jérusalem, 1989, p. 205.
8. Un petit-fils de Rashi, Jacob ben Meir était l'un des codificateurs ashkénazes les plus respectés. Il naquit vers 1100 à Ramerupt, un petit village qui se trouve actuellement dans le département de l'Aube. Le 8 mai 1147, il fut attaqué par des croisés. Un chevalier qui passait par là lui sauva la vie. Suite à cet incident, Rabbenu Tam quitta Ramerupt. Il mourut vingt-quatre ans plus tard, en 1171.
9. Tossafot sur *TB Niddah* 66b, « im ».
10. 1155 Avignon-1215 Espagne.
11. A. b. N. HA-YARHI, *Sefer ha-Manhig*, Y. RAPHAEL éd., Jérusalem, 1978, « ahad asar yom... », p. 562-563. Cette version a été établie d'après un manuscrit qui se trouve au Jewish Theological Seminary à New York.

en explorant la littérature halakhique, que le débat sur la question n'était pas clos au Moyen Âge. La raison semble résider en une lettre citée dans plusieurs œuvres médiévales importantes, le *Mordekhai*, l'*Or Zaru'a* et le *Sefer Ravyah*. D'après cette lettre, Rabbenu Tam lui-même objecta à cette pratique :

> Et j'ai vu la réponse de Rabbi Samson ben Abraham, qui a répondu à son frère, Rabbi Isaac, par ces mots : « On m'a dit que tu voulais donner la permission de remplir un *mikveh* avec de l'eau chaude, puis de le relier à la rivière… et cela doit être interdit !… Et moi, j'ai entendu, mais je ne sais pas si cela est de Rabbenu Tam lui-même ou de notre saint maître [12], qu'il y avait un *mikveh* où les femmes avaient l'habitude de chauffer un récipient rempli d'eau et de la jeter dans le bain pour le réchauffer durant l'hiver. Rabbenu Tam le leur a interdit, mais je n'en connais pas la raison [13].
>
> וראיתי תשובת ה"ר שמשון ב"ר אברהם נ"ע שהשיב לאחיו ה"ר יצחק וזהו לשונו: 'אמרו לי שהיית « רוצה להתיר למלאות מקוה מים חמין ולחברם אל הנהר... ודבר זה ראוי לאסור יותר... ואני שמעתי ואיני יודע אם מר"ת עצמו או ממורי הקדוש שהיה כבר מקוה אחד והיו הנשים מחממות יורה מליאה מים ומשליכות למקוה לחמם בימות החורף ואסר להם ר"ת והטעם לא נאמר לי... »

Ce texte nous informe de l'existence d'une lettre écrite, probablement à la fin du XIIe siècle ou au début du XIIIe siècle par Samson ben Abraham de Sens à son frère Isaac. Samson, un important adversaire de Maïmonide, était connu sous le nom de « *Rash* de Sens » ou de « *Sar* de Sens », le « Prince de Sens » [14] ; Isaac était connu sous le nom de *Rizba*. Les deux frères étaient des disciples de Rabbenu Tam, mais Isaac, le plus âgé, était plus proche de lui.

Dans cette lettre, Samson attaque une idée basée sur des concepts talmudiques. D'après lui, Isaac donna son accord pour qu'un bain local soit réchauffé de la manière suivante : 1. le bain est rempli avec de l'eau chaude « puisée » ; 2. la valve d'arrivée de l'eau puisée est fermée ; 3. la valve qui relie l'eau du bain à celle de la rivière est ouverte. Ainsi, l'eau du bain acquiert, d'un point de vue halakhique, la nature « non puisée » de l'eau de la rivière, tout en gardant une température bien plus élevée que celle-ci.

12. Il s'agit probablement de *Ri l'Ancien* (Isaac ben Samuel, Dampierre-de-L'Aube, mort 1190), disciple de Rabbenu Tam et maître des deux frères, Samson et Isaac.

13. E. b. J. HA-LEVI DE BONN (1140-1225), *Sefer Ravyah*, *Responsa*, 991, Bnei-Brak, 1989. Voir aussi *Mordekhai*, Niddah 550 ; *Or Zaru'a*, Niddah 366.

14. Samson immigra en Palestine et y mourut, d'après certains, avant 1216, d'après d'autres, vers 1230. Il est possible que son immigration eut lieu en 1211, lors de la fameuse « immigration des trois cents rabbins ». Sur les raisons possibles de cette immigration, voir I. J. YUVAL, « Toward 1240 : Jewish Hopes and Christian Fears » (hébreu), dans David ASSAF dir., *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies*, Jérusalem, 1993, p. 113-120.

Samson rejette la méthode que, d'après lui, Isaac soutient. Il cite à l'appui une tradition sur Rabbenu Tam : quelque part en France au XIIe siècle, il y avait un *mikveh* que les femmes chauffaient en y versant de l'eau chaude. Mis au courant de cette pratique, Rabbenu Tam l'interdit. Pour Samson, on ne peut ignorer la prohibition de Rabbenu Tam, l'un des auteurs les plus respectés parmi les Tossafistes, même si on n'arrive pas à l'expliquer. Si Rabbenu Tam considérait le réchauffement d'un bain comme inacceptable, Samson assure qu'il ne peut tolérer lui non plus une telle action. Bref, tout réchauffement du bain rituel est à éviter.

La plupart des auteurs juifs médiévaux et modernes n'eurent pas d'information supplémentaire à propos de cette anecdote sur Rabbenu Tam. Incapables de trancher quant à l'attitude réelle de ce codificateur important, beaucoup optèrent pour l'interdiction de toute technique de réchauffement de l'eau. Il est probable que beaucoup de femmes n'approuvèrent pas cet interdit et que parfois l'eau du *mikveh* était chauffée malgré tout. Malheureusement, mais cela n'est pas surprenant, on ne trouve pas, à ma connaissance, d'attestations de telles pratiques clandestines. Néanmoins, même si certains bains étaient chauffés malgré l'avis des rabbins [15], il ne fait aucun doute que la tradition sur Rabbenu Tam força beaucoup de femmes à se baigner dans de l'eau froide.

Une nouvelle pièce au dossier

Le *Sefer ha-Nyar,* « le livre de papier », probablement rédigé dans la ville de Niort vers la fin du XIIIe siècle ou au début du XIVe siècle, a été, malgré son grand intérêt historique et halakhique, très rarement cité par les codificateurs [16]. Il est possible que la rareté du livre soit liée à sa date de publication, durant ou juste avant une période d'expulsions répétées des juifs français en 1306 et en 1311 sous Philippe le Bel et en 1323 sous Charles le Bel. Il est évident que les gens expulsés n'emportent avec eux que l'essentiel. Il est fort probable que le *Sefer ha-Nyar* ne fut pas consi-

15. Il est probable que des rabbins utilisèrent différentes méthodes pour lutter contre le réchauffement de l'eau : la plus efficace d'entre elles était peut-être de dire aux femmes et à leurs maris qu'un bain chaud n'est pas valide. Dans ce cas, les relations sexuelles sont sanctionnées par le *Karet* et les enfants tombent dans la catégorie de « fils de la Niddah ». Cette catégorie était parfois liée à la catégorie plus connue du « Mamzer ». Le *Likkutei ha-Pardes* atteste que Rashi (1040-1105), en discutant une autre question liée aux lois du bain, utilisa une telle menace. Voir : Paris, BnF, ms. héb. 369/4, f° 242 v°. Voir aussi E. MARIENBERG, *op. cit.*, p. 436-443.

16. Sur ce livre, voir I. M. TA-SHMA, « Sefer ha-Neyar », dans *Encyclopaedia Judaica* (CD-ROM), ainsi que G. APPEL, « The essence of Sefer ha-Nyar and its Value » (hébreu), *Sura*, t. 2, 1955, p. 356-387.

déré comme tel. Se trouvant dans ce livre mal connu, le paragraphe suivant ne fut pas utilisé dans les échanges halakhiques :

> [Voici la] réponse de Rabbenu Isaac ben Abraham, à propos de chauffer l'eau d'un *mikveh* pour les femmes : « Voilà, j'ai été très étonné que tu aies interdit de chauffer le mikveh avec de l'eau chaude, des pierres chaudes, ou des pièces de métal [chaudes], et que tu m'aies écrit des choses si étranges ! Car Rabbenu Hananel a écrit clairement [que cela est permis, et cela a été recopié] par Rabbenu Tam dans son livre *ha-Yashar* [17], et il l'a permis sans hésitation, et toi, tu l'interdis ? Et je ne comprends pas pourquoi ! Est-ce qu'il te semble peu important que les filles d'Israël s'abstiennent de procréer et de se multiplier ? Et Rabbi Isaac [18] enseigne comme moi, tout comme le maître de Lunel [19]... Et Rabbenu Tam aussi ne l'a pas interdit à Melun, mais les a seulement avertis de faire attention à ce que le *mikveh* soit plein, car ils ne connaissent pas les lois. [En effet,] il a eu peur qu'ils ajoutent de l'eau chaude puisée alors que le *mikveh* n'est pas plein. Mais il n'a pas interdit [cette pratique en général] [20] ! »

> « תשובה מרבי' יצחק בר' אברהם על חימום מי מקוה דטבילה (!) נשים. הנה מאד תמהתי על דבר אשר אסרת להחם המקוה במים חמים או באבנים חמים בעששיות של ברזל וכתבת לי דברים אשר לא שמעת האוזן. כי ר"ח כתב בפ' אשר ר"ת כתבם בספר הישר שלו ... והוא התיר הדבר בלא גמגום, ואתה אוסר ? ולא ידעתי את הטעם, הנקל הנקלה בעיניך לבטל בנות ישראל מפריה ורביה ? והלא רבי' יצחק מורה כדברי ... וגם הרב ז"ל מלוניי"ל... וגם ר"ת (או: לר"ת) לא החמיר במלאו"ן לאסור רק התרה בהם להזהר במקוה שלם יען כי הם אינן בני תורה ולא היו בקיאים בדיני' כי אולי יהיה המקוה חסר וישלימהו באותן מים שאובין חמים, אבל לא להורות איסור... »

Ce texte est une glose, qui d'après l'éditeur fut ajoutée au *Sefer ha-Nyar* avant l'année 1317 [21]. D'après son contenu, la lettre fut écrite par Isaac ben Abraham (*Rizba*) à la fin du XIIe siècle ou au début du XIIIe siècle. Même si le nom du destinataire manque, il s'agit sans doute de son frère Samson, et on peut supposer qu'elle fut écrite avant que celui-ci quitta la France vers 1211. La lettre évoque trois méthodes de réchauffement de l'eau : « l'eau chaude, des pierres chaudes, ou des

17. Cette source n'apparaît pas dans l'édition du *Sefer ha-Yashar* que nous possédons aujourd'hui. Ceci n'est pas étonnant, étant donné que ce livre nous est parvenu dans un état très corrompu. La réponse de Rabbenu Tam à propos des sources chaudes (*Responsa*, 54.7) n'apporte aucune lumière sur le sujet.

18. Une fois encore, il s'agit sans doute de *Ri l'Ancien*, le maître des deux frères. Il est intéressant de noter que le disciple dit que le maître a donné le même enseignement que lui, et non pas l'inverse. Peut-être que le disciple voulait souligner que cette conclusion était la sienne et que son maître l'a acceptée.

19. Il m'est difficile de trancher quant à l'identité de ce sage. S'agit-il de Moïse ben Meir ha-Kohen de Lunel (mort vers 1200), l'un des disciples de Rabbenu Tam ou d'Abraham ben Nathan ha-Yerahi ? Peut-être s'agit-il d'Asher ben Meshulam, de Samuel ben Moïse (ou David), ou encore de quelqu'un d'autre ? À cette période de l'histoire, Lunel était un centre important d'études talmudiques et le titre « de Lunel » ne suffit pas à identifier ce sage.

20. *Sefer ha-Neyar*, G. APPEL éd., Machon Yerushalayim, Jérusalem, 1994, Niddah, p. 157.

21. Voir G. APPEL, « The essence... », *loc. cit.*, p. 372.

pièces de métal [chaudes] », qui sont différentes de la méthode mentionnée dans la lettre de Samson. Comment peut-on expliquer une telle différence ? Pour résoudre cette question, examinons les méthodes évoquées : la première est simple d'un point de vue technique. On peut chauffer de l'eau sur le feu dans une chambre adjacente au bain, puis la verser dans le *mikveh.* Par contre, les deux autres méthodes semblent être beaucoup plus complexes. S'agit-il seulement d'une référence aux méthodes évoquées dans le Talmud [22] ou l'auteur parle-t-il des techniques utilisées de son temps ? En théorie, on peut suggérer que des pierres ou des pièces de métal étaient chauffées dans un feu à l'extérieur du bâtiment, l'établissement même ne pouvant probablement pas abriter le feu ardent nécessaire à cette tâche. Dans les *mikva'ot* de Worms et de Speyer un trou existe encore dans le toit de l'établissement. Il est possible que cette ouverture ait été aménagée afin qu'on puisse y jeter les objets chauffés [23]. Bien qu'une telle méthode soit plausible, il reste à établir comment les pierres étaient transportées le lendemain vers le feu, beaucoup de ces *mikva'ot* se trouvent profondément enterrés. On voit mal l'intérêt d'une telle méthode et il semble que les objets chauffés sont plus une création littéraire qu'une réalité. Si les *mikva'ot* réels étaient chauffés, cela était probablement effectué avec de l'eau chaude. Il semble que les deux autres méthodes mentionnées, « des pierres chaudes, ou des pièces de métal [chaudes] », ne sont que des expressions toutes faites, surtout l'expression « pièces de métal » [24], assez courante dans la littérature halakhique. Il est aussi possible qu'il s'agisse d'une glose tardive incorporée dans la lettre. Ainsi, le début de la lettre originale, écrite plus de cent ans avant d'être incorporée dans le *Sefer ha-Nyar*, était, peut être, plus simple : « Voilà, j'ai été très étonné que tu aies interdit de chauffer le mikveh avec de l'eau chaude, et que tu m'aies écrit des choses si étranges ! ».

Isaac accuse le destinataire d'écrire des choses étranges et déraisonnables. Son étonnement est si grand qu'il ne se défend pas par un raisonnement halakhique « habituel ». Après avoir fait référence aux autorités que sont Rabbenu Hananel et Rabbenu Tam, il use d'un argument mettant en avant des considérations sociales : « Est-ce qu'il te semble

22. Voir *TB Yoma* 34b. Ce texte est une *Baraita* qui commente *Mishnah Yoma* 3, 5. Dans le paragraphe commenté on trouve une méthode plus simple, l'utilisation de l'eau chaude.

23. Je remercie Mme Judith Baskin (Université de l'Oregon) et M. Ivan Marcus (Université Yale) d'avoir discuté ces possibilités avec moi, par courrier électronique (février et décembre 2000).

24. « עששיות של ברזל »

peu important que les filles d'Israël s'abstiennent de procréer et de se multiplier ? »

Cette phrase révèle une inquiétude de la part d'Isaac, qui avait compris que la question n'était pas purement intellectuelle. Si l'eau du *mikveh* est froide, il y a un risque important que les femmes s'abstiennent de se baigner durant l'hiver. Si elles ne se purifient pas, les hommes de la communauté sont astreints à la chasteté. Si les couples ne peuvent pas avoir de relations sexuelles, non seulement l'entente au sein de la communauté, mais aussi la croissance démographique de celle-ci peuvent en être affectées [25].

Apparemment, Isaac connaissait bien le cas mentionné par son frère : il savait que l'histoire se passait dans la ville de Melun. Rabbenu Tam s'opposait à la pratique des Melunaises parce qu'il avait des doutes sur leurs compétences en matière d'*Halakhah*. Cela semble logique : nous possédons plusieurs preuves montrant que Rabbenu Tam avait une attitude très négative envers les membres et les chefs de cette communauté, selon lui, des ignorants qui ne connaissaient pas la loi [26]. S'il considérait les chefs et les hommes de cette communauté en général comme ignorants, il est peu probable qu'il ait eu une grande estime pour le niveau de connaissance de leurs femmes en matière d'*Halakhah*. Isaac explique que Rabbenu Tam n'objecta pas au réchauffement des bains *per se* : s'ils sont conformes à toutes les prescriptions halakhiques en la matière, il est permis de réchauffer les *mikva'ot*.

Bain, climat et démographie

Les réponses que les juifs médiévaux ont apportées aux défis présentés par l'hiver n'ont pas encore été systématiquement explorées [27]. Se pourrait-il que la demande des femmes de réchauffer l'eau des *mikva'ot* soit proportionnelle à la rigueur des hivers ? Cette hypothèse pourrait éclairer notre recherche si l'on parvenait à déterminer avec exactitude la date de la correspondance entre les deux frères Samson et Isaac… Si les

25. Nous reviendrons sur cette question dans notre conclusion.

26. Voir dans ROSENTHAL, *Sefer ha-Yashar le-Rabbenu Tam*, Berlin, 1898, responsa 43-50 ; Tossafot sur *TB Beiza* 6a « ve-ha-idna » et sur *TB Shabbat* 139b « yom tov sheni ». Voir aussi E. E. URBACH, *The Tosaphists : Their History, Writings and Methods* (hébreu), Jérusalem, 1980, p. 71-80 et p. 613 note 70, ainsi que I. A. AGUS, « R. Jacob Tam's Stringent Criticism of R. Meshulam of Melun, in its Historical Setting », dans A. I. KATSH et L. NEMOY dir., *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University*, Philadelphie, 1979, p. 1-10.

27. Le quatrième chapitre du livre de J. KATZ, *Le Shabbes goy*, Paris, 1986, et la brève étude de D. SPERBER, *The Customs of Israel IV* (hébreu), Jérusalem, 1995, p. 322-329, constituent les seules exceptions qui me sont connues.

lettres ont été écrites par exemple en 1199, 1201, 1203 ou 1205, on peut suggérer que le froid de ces hivers, particulièrement rigoureux, a incité les femmes à demander que le bain soit réchauffé [28]. Malheureusement, la datation des lettres n'étant pas encore établie avec précision, on ne peut pousser plus à fond cette corrélation [29].

D'après un grand nombre de sources halakhiques, dont nous n'avons pas parlé ici parce que postérieures à l'époque traitée [30], il semble que dans beaucoup de communautés ashkénazes le *mikveh* local n'était pas chauffé pendant l'hiver, suite à la tradition sur Rabbenu Tam examinée plus haut. Ainsi, un événement local, lié sans doute aux relations complexes de Rabbenu Tam avec la communauté de Melun, a eu une grande influence sur les bains rituels des femmes. Il semble que quatre raisons ont contribué à la prédominance de cette tradition : 1. le fait qu'il s'agit de Rabbenu Tam lui-même, un auteur très respecté dans la culture ashkénaze ; 2. le fait qu'un autre auteur majeur, Samson de Sens, déclare qu'il ne faut pas négliger cette tradition même si la raison de l'action de Rabbenu Tam reste inconnue ; 3. le fait que cette tradition a été rapportée dans des livres importants, le *Mordekhai*, l'*Or Zaru'a* et le *Ravyah* ; 4. la « prudence halakhique », qui veut qu'on évite des actions considérées comme interdites par certains, surtout dans les domaines où la transgression est perçue comme extrêmement grave.

Si, suivant les décrets des rabbins, le *mikveh* local n'était pas chauffé pendant l'hiver, on peut imaginer deux groupes de femmes : les « courageuses », celles qui allaient se baigner malgré le froid et les moins courageuses, celles qui préféraient éviter un bain froid. On peut imaginer aussi deux types de couples. Les pieux, qui n'avaient pas de relations sexuelles si la femme ne s'était pas purifiée dans le *mikveh* et les moins pieux, qui ne considéraient pas que l'état de *Niddah* les obligeait à rester chastes. Ne serait-il pas possible d'imaginer que, pour les pieux, cette chasteté forcée a influencé les unions et incité le recours à la

28. Sur ces hivers, voir C. EASTON, *Les Hivers dans l'Europe occidentale*, Leyde, 1928, p. 56-57.

29. Sur les questions méthodologiques à considérer en utilisant des informations météorologiques dans les analyses historiques, voir un bel ensemble d'articles dans R. I. ROTBERG et T. K. RABB éd., *Climate and History : Studies in Interdisciplinary History*, Princeton, 1981, ainsi que chez H. H. LAMB, *The Changing Climate*, Londres, 1966. Voir aussi E. LE ROY LADURIE, *Histoire du climat depuis l'an mil*, Paris, 1967.

30. Voir par exemple J. b. M. HA-LEVY MOELLIN SEGAL (*ca* 1355-1427), *Sefer Maharil*, Niddah, 7, S. Y. SPITZER éd., Jérusalem, 1989, p. 596 ; J. b. E. KARO (1488-1575), *Shulhan Arukh*, *Y.D.* 210 : 75 ; M. b. I. ISSERLES (*ca* 1525-1572), *Mappah* sur *Shulhan Arukh*, *Y.D.* 210 : 75.

masturbation ou à d'autres moyens de satisfaction sexuelle [31] ? Nous savons, de plusieurs sources, qu'en France et en Allemagne médiévales les familles juives étaient de taille relativement limitée, souvent plus petites que les familles chrétiennes [32]. Il faut toujours se souvenir que la période de fertilité mensuelle de la femme est courte : il s'agit d'une période de vingt-quatre à quarante-huit heures, qui a lieu chez la majorité des femmes entre le onzième et le dix-septième jour de leur cycle. Les lois de la Niddah font que le couple ne peut pas avoir de relations sexuelles avant le onzième ou le douzième jour du cycle. Dans certaines communautés, la coutume était de ne pas aller au bain avant le quatorzième jour [33]. L'observance de ces lois, même dans leur forme moins sévère, celle qui est devenue la norme dans le monde ashkénaze, peut condamner les femmes qui ont un cycle court, avec une ovulation avant le douzième ou treizième jour, à la « stérilité » [34]. Chaque jour supplémentaire de délai pour le bain peut réduire la chance de concevoir, pour un pourcentage non négligeable de femmes. Si la température de l'air ou de l'eau est froide, il est facile de comprendre les femmes qui évitent d'aller au bain. Pour cette raison, il me semble qu'il faut désormais prendre en compte la question de la température de l'eau des *mikva'ot* comme élément décisif au regard de la fréquence des relations sexuelles et des pratiques sexuelles elles-même chez les juifs ashkénazes. Il est possible que dans les communautés où le bain n'était pas chauffé, le taux de natalité en ait été affecté.

31. Les pratiques sexuelles des juifs ashkénazes médiévaux ne sont pas encore systématiquement étudiées. On attend encore à ce sujet un article équivalent à celui de Yom Tov Assis. Voir : Y. T. ASSIS, « Sexual Behaviour in Mediaeval Hispano-Jewish Society », dans A. RAPOPORT-ALBERT et S. J. ZIPPERSTEIN dir., *Jewish History. Essays in Honour of Chimen Abramsky*, Londres, 1988, p. 25-59.

32. Même si quelques doutes ont été émis à propos des conclusions de Kenneth Stow, son article sur la matière reste incontournable. Voir K. R. STOW, « The Jewish Family in the Rhineland in the High Middle Ages : Form and Function », *American Historical Review*, 92, 1987, p. 1085-1110.

33. Voir par exemple E. ZIMMER, *Society and Its Customs* (hébreu), Jérusalem, 1996, p. 240-249. Voir aussi M. b. S. MEIRI (1249-1316), *Beit ha-Behirah* sur *TB Berakhot* 31a.

34. Aujourd'hui, dans les cercles orthodoxes, ce problème est connu sous le nom de « stérilité religieuse » (« עקרות דתית ») et « se guérit » en utilisant des hormones qui prolongent le cycle ou en recourant à la fécondation *in vitro*. Voir par exemple Y. GREEN, « Artificial Insemination as a solution for the "Religious Sterility" » (hébreu), *Asia*, 10, 1984, p. 17-29. Évidemment, avant le XXe siècle, les détails du cycle d'ovulation étant inconnus, ces femmes étaient tout simplement tenues pour stériles, avec toutes les conséquences sociales que cela entraînait.

Evyatar Marienberg, Paideia, The European Institute for Jewish Studies in Sweden, Box 5053, SE 102 42, Stockholm, Suède — *Nouvelle Gallia Judaica* — CNRS

Le bain des Melunaises : les juifs médiévaux et l'eau froide des bains rituels

Cet article traite des discussions de quelques rabbins ashkénazes et provençaux concernant la possibilité de chauffer l'eau du bain rituel des femmes. La tradition rapporte que Rabbenu Hananel et Rabbenu Tam, deux autorités incontestables, permettaient cette coutume. Cependant, nombreux furent les experts en droit à douter de ce que cette opinion de Rabbenu Tam fût vraie, ayant entendu dire qu'il avait interdit cette pratique. Cet article vise à confirmer le caractère certain de cette tradition, en s'appuyant sur de nouveaux textes.

Judaïsme — droit rabbinique — règle de pureté — bain rituel

The Bath of the Women of Melun : Medieval Jews and Ritual Baths' Cold Water

The article deals with the discussions of certain medieval Ashkenazi and Provençal rabbis about the legality of warming the water of the ritual baths used by Jewish women. Tradition held that Rabbenu Hananel and Rabbenu Tam, two major authorities, permitted the custom. Nevertheless, many Jewish legal experts were not sure about the "real" opinion of Rabbenu Tam, having heard about a case in which he forbade it. The article shows that a text we know today confirms the first tradition.

Halakhah — Menstruation — Mikveh — Niddah — Sefer ha-Nyar

Médiévales 43, automne 2002, p. 103-118

Martine OSTORERO

ITINÉRAIRE D'UN INQUISITEUR GÂTÉ : PONCE FEUGEYRON, LES JUIFS ET LE SABBAT DES SORCIERS

L'objectif de ces quelques pages est de reconstituer la trajectoire d'un inquisiteur, son rayon d'action et ses préoccupations majeures. En effet, depuis peu les recherches prosopographiques sur les inquisiteurs ont montré tout leur intérêt. Dans la plupart des cas, on constate que derrière l'institution de l'inquisition se cachent des personnes ancrées dans un vécu culturel et intellectuel, dotées d'expériences propres, et que l'activité inquisitoriale dépend largement des personnes qui la mènent [1].

L'inquisiteur choisi ici n'est pas anodin : le franciscain Ponce Feugeyron effectue un riche parcours dans la période cruciale de la première moitié du XVe siècle, au moment de l'émergence du fantasme des sectes démoniaques. Par ailleurs, à l'occasion d'une relecture des textes parus dans *L'Imaginaire du sabbat* [2], j'aimerais poser l'hypothèse qu'il puisse être l'auteur du texte anonyme des *Errores gazariorum*, l'un des premiers témoignages sur le sabbat des sorcières, daté de 1436 environ — ou tout au moins très proche de son contexte d'élaboration.

1. Citons pour exemple l'article très fouillé de B. ANDENMATTEN et K. UTZ TREMP, « De l'hérésie à la sorcellerie : l'inquisiteur Ulric de Torrenté OP (vers 1420-1445) et l'affermissement de l'inquisition en Suisse romande », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse,* 86 (1992), p. 69-119, ainsi que *Les Inquisiteurs. Portraits de défenseurs de la foi en Languedoc (XIIIe-XIVe siècle)*, L. ALBARET éd., Toulouse, 2001.

2. *L'Imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430c.-1440c.),* réunis par M. OSTORERO, A. PARAVICINI BAGLIANI et K. UTZ TREMP, en collaboration avec C. CHÈNE, Lausanne, 1999 (Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 26). Voir le dossier « Aux sources du sabbat », dans le précédent numéro de *Médiévales*, p. 153-176 .

En effet, dans mon commentaire des *Errores gazariorum*, j'avais suggéré que le texte pouvait avoir été rédigé dans la région du val d'Aoste. Cette proposition se fondait sur deux indices : un nom de personne — Jean de *Stipulis*, soit Jean d'Étroubles, un village situé sur le versant sud du Grand-Saint-Bernard — et un nom de lieu, *Chambava*, que l'on peut identifier avec Chambave, une localité valdôtaine où a été brûlée une sorcière. Or cette femme, désignée dans les *Errores* sous le nom de Jeanne *Vacanda*, a maintenant été identifiée avec Jeannette Cauda (*Johanneta Cauda*), le nom ayant été mal transmis dans les manuscrits du traité anonyme. Les frais de son exécution ont été retrouvés par Ezio E. Gerbore dans les comptes de la châtellenie de Cly : ils attestent qu'en 1428 Jeannette Cauda a bien été brûlée, comme le rapportaient les *Errores*, sur la place de Chambave, le jour de la Saint-Laurent, fête patronale du dit lieu [3]. L'hypothèse de l'origine valdôtaine du texte se trouve donc maintenant confirmée. Cette région connaît des procès de sorcellerie dès 1434 au moins et des recherches encore inédites viennent de mettre à jour un important dossier de procédures [4]. La précocité du phénomène peut être mise en relation avec la présence à la tête du diocèse d'Aoste de l'évêque Georges de Saluces (1433-1440) : celui-ci joue un rôle important dans le début des chasses aux sorciers, tant dans le diocèse d'Aoste que dans celui de Lausanne où il est ensuite déplacé en 1440. L'inquisition est placée entre les mains des franciscains. Après Barthélemy Revottini en 1428 et 1430, on trouve un autre représentant du tribunal d'inquisition en la personne d'un *magister Poncius,* frère mineur. Dans une note de l'édition des *Errores gazariorum*, j'avais proposé d'identifier ce « maître Ponce » avec Ponce Feugeyron, inquisiteur franciscain, à qui est adressée une célèbre bulle d'Alexandre V en 1409. Le document, retrouvé par Silvia Bertolin, confirme qu'il s'agit bien de lui, même si son patronyme est transmis sous la forme *Frugeronis* [5]. Or, Wolfgang Behringer, dans un article récent [6], poursuit la réflexion en suggérant — sans étayer son propos —

3. Voir E. E. GERBORE et B. ORLANDONI, *Il castello di Cly. Storia ed evoluzione di un castello valdostano*, Aoste, 1998.

4. Outre les recherches encore inédites d'Ezio E. GERBORE, voir S. BERTOLIN, *L'Inquisizione in Valle d'Aosta tra XV et XVI secolo*, tesi di laurea Università degli studi di Milano, Facultà di Giurisprudenza, anno accademico 2000-2001.

5. M. OSTORERO *et alii*, *op. cit.*, p. 330-334. Voir S. BERTOLIN, *op. cit.*, p. 87 et 227. Sur les différentes formes du patronyme, voir *infra* n. 7. Selon E. Gerbore, d'autres documents attestent la présence de Ponce Feugeyron dans la vallée d'Aoste et son activité d'inquisiteur.

6. W. BEHRINGER, « How Waldensians Became Witches : Heretics and Their Journey to the Other World », à paraître dans les actes du colloque *Demons, Spirits, Witches. Popular Mythology and Christian Demonology* (7-9 octobre 1999, Budapest, Hungarian Academy of Sciences).

que Ponce Feugeyron puisse être l'auteur des *Errores gazariorum*. Je propose ici de tester cette hypothèse en retraçant l'itinéraire de cet inquisiteur franciscain entre 1409 et 1438 [7].

La bulle de 1409 et ses confirmations

Avant 1409 et la bulle d'Alexandre V adressée à Ponce Feugeyron, on sait peu de choses du personnage. On peut supposer qu'il naquit vers 1380 et qu'il suivit sa formation chez les franciscains au tournant des années 1400, probablement à Avignon, car c'est au couvent de ce lieu qu'il semble se rattacher par la suite. En août 1409, il est désigné comme maître en théologie et inquisiteur de Provence [8]. Le 30 août 1409, soit moins de deux mois après son élection au siège pontifical, Alexandre V proclame la bulle qui nous intéresse ici. Nous sommes au moment culminant du schisme, puisqu'Alexandre V a été élu le 26 juin 1409 après les dépositions de Grégoire XII et Benoît XIII par le concile de Pise : la papauté a donc trois têtes, chacune reconnue par des partis différents. Dans sa bulle, Alexandre V fait d'emblée allusion au

7. L'orthographe *Feugeyron* a été retenue ici en raison de sa fréquence d'apparition. C'est aussi la forme employée dans les bulles pontificales (Archivio Segreto Vaticano, Reg(istra) Lat(eranensia) 136, f° 177r°-178r° et 279v°-280r°; Reg. Lat. 189, f° 267v°-268v°; Reg. Lat. 190, f° 97r°-98v°). Les variantes *Fougeyron, Frugeronis, Fergonis, Fongerons* ou encore *Sengeronis* ont été écartées. La provenance du personnage reste difficile à établir; elle pourrait être savoyarde ou piémontaise : on trouve un Pietro di Fongereto, abbé de Saint-Michel de la Cluse (Savoie) à la fin du XIVe siècle. Voir B. GALLAND, *Les Papes d'Avignon et la Maison de Savoie (1309-1409)*, Rome, 1998 (Collection de l'école française de Rome, 247), p. 392-393.

8. Le 12 août 1409, Alexandre V charge Ponce Feugeyron de conférer la maîtrise en théologie à Guillaume Viviani et à Pierre Fabre de l'ordre des frères mineurs. Lui-même est qualifié de maître en théologie (C. EUBEL, *Bullarium franciscanum*, vol. 7, Rome, 1904, p. 412, n° 1180 et J. M. VIDAL, *Bullaire de l'inquisition française au XIVe siècle*, Paris, 1913, p. 487-488 et n. 1). Pierre Fabre ou Fabri sera nommé inquisiteur en 1419 en Dauphiné, pour agir contre des vaudois, probablement avec Ponce Feugeyron, puisque tous deux furent confirmés dans leur fonction par Eugène IV en 1434. Voir P. PARAVY, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné*, Rome, 1993 (Collection de l'École française de Rome, 183, vol. 2, p. 975) et C. EUBEL, *op. cit.*, n° 1181 et 1421. Fabri est inquisiteur lors des procès de Thomas Bègue et d'autres hérétiques en 1436 à Exilles, puis il agit en 1437 contre l'hérétique Étienne Bleyn. Voir J. MARX, *L'Inquisition en Dauphiné. Étude sur le développement et la répression de l'hérésie et de la sorcellerie du XIVe siècle au début du règne de François Ier*, Paris, 1914 (Laffite Reprints, Marseille, 1978), p. 214-217, n° 8 et 9. En 1432, Fabri écrivait d'Embrun au concile de Bâle pour s'excuser de ne pouvoir se rendre auprès des pères du concile à cause des infirmités corporelles qui l'affligeaient et de l'indicible pauvreté qu'il endurait, n'ayant jamais reçu un denier de l'Église et ne recevant de gages de personnes (*ibid.*, p. 65).

contexte du schisme, puisqu'il enjoint Ponce Feugeyron d'agir contre ceux qui s'opposent à son élection et aux décisions du concile de Pise. Or, le mandat d'action de Feugeyron a effet notamment en Avignon, dans le Comtat Venaissin et en Provence, soit dans les terres même de Benoît XIII, le pape de l'obédience avignonnaise, et à ce titre le premier adversaire d'Alexandre V. On voit comment Alexandre V cherche à fonder son autorité en envoyant un inquisiteur combattre les schismatiques sur le terrain de son rival, très peu de temps après que ce dernier a été contraint de fuir la cité des Papes.

En dehors de ce mandat contre les adversaires d'Alexandre V, la bulle de 1409 contient cinq articles. Le premier dénonce le fait que, dans plusieurs régions, certains juifs et chrétiens ont inventé de « nouvelles sectes » assorties de « rites prohibés » et qu'ils font du prosélytisme contre la foi chrétienne. Le deuxième article précise que chrétiens et juifs, sorciers, devins, invocateurs de démons, enchanteurs, conjurateurs et augures superstitieux, usant d'arts criminels *(nefarius)* et prohibés, pervertissent le peuple. Au troisième article, il est question des juifs qui tentent de récupérer leurs anciens co-religionnaires récemment convertis au christianisme. Le quatrième article déclare que des juifs cherchent à diffuser le Talmud et d'autres livres erronés, se détachant même des textes de la loi mosaïque *(atque etiam in sua lege Mosayca multipharie deficentes*). Enfin, dans le dernier article de la bulle de 1409, il est question des chrétiens et des juifs prétendant que l'usure n'est pas un péché et qu'il est permis de prélever dix pour-cent pour un prêt [9].

La bulle est dirigée avant tout contre les juifs, et en particulier contre les judaïsants et les récents convertis retournés au judaïsme, contrairement à ce que l'extrait publié par Joseph Hansen donnait à penser, puisque l'historien allemand, dans son anthologie de textes sur la sorcellerie médiévale, n'avait pris en compte que les articles concernant les nouvelles sectes et les sorciers invocateurs de démons [10]. La récente réédition

9. Sur la question de l'usure, voir le dernier ouvrage de J. SHATZMILLER, *Shylock revu et corrigé : les juifs, les chrétiens et le prêt d'argent dans la société médiévale*, Paris, 2000.

10. J. HANSEN, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, 1901 (reprint Hildesheim, 1963), p. 16-17. Joseph Hansen n'a repris que partiellement la bulle éditée jadis par L. WADDING, *Annales Minorum seu historia trium ordinum a Sancto Francisco institutorum*, Rome, 1734, t. 9, p. 327-329, puis par C. EUBEL, *op. cit.*, p. 413-414 n° 1181. Cela a passablement biaisé la compréhension du texte, d'autant plus que la plupart des historiens de la sorcellerie ne se référaient qu'à la version de Joseph Hansen.

de la bulle par Shlomo Simonsohn [11] permet enfin de redécouvrir le texte dans son intégralité et de réinterpréter l'idée de *novas sectas* dans le contexte particulier de ce début de XVe siècle, au moment de l'émergence de l'imaginaire du sabbat des sorciers. Soulignons-le, la bulle vise en premier lieu les juifs : elle condamne l'usure, l'usage du Talmud et des autres livres hébreux, ainsi que la magie qui serait employée dans des cercles juifs ; elle réprime les judaïsants et ceux qui font du prosélytisme pour rejudaïser les nouveaux chrétiens. Ces condamnations ne sont pas des nouveautés; elles s'inscrivent dans un mouvement de contrôle des juifs dans leurs rapports avec les chrétiens, commencé dès le concile de Latran IV en 1215 qui exige le port d'un signe distinctif pour les juifs. Depuis la bulle *Turbato corde* de Clément IV en 1267, les inquisiteurs sont habilités à agir dans ces différents domaines, dans la mesure où cela implique des conséquences pour les chrétiens, qui risqueraient d'être corrompus par les juifs [12]. Ainsi, et comme le théorise Bernard Gui dans la cinquième partie de sa *Practica Inquisitionis* (1314-1324), les juifs convertis au christianisme qui retourneraient au judaïsme, *ut canes ad vomitum*, sont considérés comme apostats et leur cas relève de la justice de l'Église [13]. Ce climat de suspicion est clairement perceptible dans le *Fortalicium Fidei* du franciscain espagnol Alphonse de Spina qui, vers 1460, prônera l'instauration d'une inquisition contre les judaïsants; il sera entendu en 1478, au moment où Sixte IV fondera l'inquisition dans la péninsule ibérique [14]. La question du Talmud, évoquée dans le quatrième article de la bulle, a posé problème pour les chrétiens : accepté à l'origine comme un ouvrage propre aux juifs et bénéficiant de ce fait d'une certaine tolérance, le Talmud en vient à être considéré comme un instrument idéologique dangereux pour la foi chrétienne et comme un livre hérétique ; à la suite des importantes disputes et controverses parisiennes (1240-1244), le

11. S. SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. Documents : 1394-1464*, vol. 2, Toronto, 1989 (Studies and Texts, 95), p. 658-661.

12. A. FOA, « The Witch and the Jew : Two Alikes that Were Not the Same », dans *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, J. COHEN éd., Wiesbaden, 1996, p. 361-374, sp. p. 365.

13. S. SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. History*, vol. 7, Toronto, 1991 (Studies and Texts, 109), p. 234-238. S. GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIIIth Century. A Study of their Relations during the Years 1198-1254, based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period*, t. II, New York, 1989, p. 12-22. J. COHEN, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Antijudaism*, Ithaca-New York, 1982. L. I. NEWMAN, *Jewish Influence on Christian Reform Movements*, New York, 1925.

14. J. HANSEN, *op. cit.*, p. 145-148.

Talmud est condamné par Innocent IV en 1244 et en 1248, puis par Jean XXII en 1320 [15]. Quant au problème de la stigmatisation de la magie juive, elle apparaît sur le devant de la scène lors du prétendu complot de 1321 entre les juifs et les lépreux, soupçonnés d'avoir empoisonné les puits avec des poudres noires données par les juifs [16]. Quelques années plus tard, en 1326, Jean XXII, dans la bulle *Super illius specula* condamne l'usage de la magie, dans la mesure où elle implique des liens avec les démons, et déclare l'inquisition compétente en la matière ; les juifs ne sont toutefois pas mentionnés expressément.

Dans la bulle de 1409, les chrétiens sont associés aux juifs pour l'usure, les pratiques magiques ou de sorcellerie, et surtout pour l'invention de *nouvelles sectes* qui semblent réunir des individus des deux observances religieuses ; et cela dans un contexte où, effectivement, il est fort possible qu'il y ait eu des contacts entre ces deux communautés, au moment où les juifs ont été chassés du royaume de France et ont trouvé refuge notamment en Avignon et dans le Comtat Venaissin, territoires du Siège Apostolique. Le début du XVe siècle connaît un afflux important de juifs en Avignon, au point que la communauté juive de la cité doit agrandir son cimetière en 1414 [17]. Le pape, et avec lui l'inquisiteur, semblent donc percevoir des risques dans cette promiscuité excessive qui pourrait conduire à des déviations syncrétiques [18]. De là cette peur de nouvelles sectes, réelles ou imaginaires, qui auraient inventé de dangereux rituels. C'est là la grande nouveauté de la bulle.

Mais, soulignons-le, la bulle ne parle en aucun cas de ce qui pourrait ressembler à un sabbat : nulle mention de cérémonies nocturnes, de rites orgiaques ou cannibales, de vols magiques, etc. De plus la mention des « nouvelles sectes » n'est pas liée à l'article concernant la magie et la sorcellerie ; les deux choses sont encore bien différenciées, et on ne peut voir dans la bulle d'Alexandre V de 1409 la désignation d'un sabbat des sorcières. Par contre, il s'y trouve des éléments qui mèneront certaine-

15. A. TUILLIER, « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens, ses causes et ses conséquences politiques et idéologiques », p. 59-78, sp. p. 75, dans *Le Brûlement du Talmud à Paris : 1242-1244,* G. DAHAN éd., Paris, 1999. E. A. SYNAN, *The Popes and the Jews in the Middle Ages*, New York, 1965, p. 131.

16. C. GINZBURG, *Le Sabbat des sorcières*, Paris, 1992, p. 43-69.

17. S. SIMONSOHN, *op. cit.,* vol. 7, p. 451-453. L. BARDINET, « La condition civile des Juifs du Comtat Venaissin pendant le séjour des Papes à Avignon », *Revue historique* 12, 1880, p. 1-47, et ID., « Les Juifs du Comtat Venaissin au Moyen Âge. Leur rôle économique et intellectuel », *Revue historique* 14, 1880, p. 1-60, sp. p. 1-3. M. DE MAULDE, *Les Juifs dans les États français du Saint Siège au Moyen Âge*, Paris, 1886. A. MOSSÉ, *Histoire des Juifs d'Avignon et du Comtat Venaissin*, Marseille, 1976.

18. C. GINZBURG, *op. cit.,* p. 78.

ment vers le sabbat, en premier lieu la peur de nouvelles sectes et de la prolifération des pratiques de sorcellerie et de magie, ainsi que la mention des invocateurs de démons.

La bulle a certainement été rédigée sur la base des informations transmises par Ponce Feugeyron à Alexandre V (« j'ai entendu récemment que sur ces territoires, etc. »). N'est-ce pas sa propre phobie de nouvelles sectes qui transparaît dans la bulle, peur engendrée par les rapprochements bien réels entre les différentes communautés religieuses, dans le contexte très délicat et tendu du schisme ? La bulle amplifierait ainsi des angoisses latentes.

Jamais un inquisiteur n'avait reçu un mandat aussi large, tant pour le nombre de tâches à effectuer que pour l'aire d'action définie dans la bulle d'Alexandre V [19]. Celle-là correspond à l'inquisition de Provence, placée entre les mains des franciscains depuis le XIVe siècle, et qui s'étend de la Méditerranée à la Savoie ; elle est largement agrandie pour Ponce Feugeyron, puisque les diocèses de Lyon et de Belley y sont ajoutés. Le diocèse d'Aoste, appartenant à la Tarentaise, fait partie de ce ressort depuis son incorporation par Grégoire XI en 1375. La formule abrégée d'« inquisiteur d'Avignon » s'est naturellement imposée, puisque la résidence de l'inquisiteur est la ville des papes. Pour les juifs du diocèse d'Avignon et du Comtat Venaissin, placés sous autorité pontificale, la bulle implique un bouleversement dans les juridictions devant lesquels ils doivent être cités : ils passent de la juridiction du chambellan pontifical à Avignon ou de celle du recteur pontifical et de la cour temporelle s'ils résident dans le Comtat, à celle de l'inquisition. Par la suite, en 1418, Martin V rétablira la compétence d'un représentant du vicaire pontifical, précisément en raison des abus de l'inquisiteur [20].

Pour un champ d'action aussi large, il faut des moyens considérables : quelques jours après la proclamation de la bulle, le 28 septembre, Alexandre V autorise Pierre de Thury, évêque de Maillezais, cardinal prêtre de Sainte-Suzanne et légat pontifical, à mettre à disposition de Ponce Feugeyron 300 florins par année pour couvrir ses dépenses et celles de son personnel. La somme est à payer par les juifs d'Avignon et du Comtat Venaissin. De plus, les ordinaires locaux doivent entretenir Ponce et ses hommes lors de leurs visites, ou leur donner 10 florins par

19. Soit « les provinces d'Arles, Aix et Embrun et tous les lieux situés à l'intérieur de ces dites provinces, ainsi que les diocèses de Lyon, Vienne, Belley, Grenoble, Maurienne, Die, Valence, Vivarais, Tarentaise et Aoste, et le Dauphiné, les comtats de Provence, Forcalquier et Venaissin, ainsi que la principauté d'Orange et le diocèse d'Avignon ».

20. J. M. VIDAL, *op. cit.*, p. II-VII. S. SIMONSOHN, *op. cit.*, vol. 7, p. 451-453.

an [21]. Il y a là des moyens considérables pour mener de vastes campagnes, ouvrir des procédures, instituer et entretenir un personnel; cela implique une structure, basée à Avignon, et une organisation. De telles dépenses devaient être justifiées par un plan d'action. La nomination de Ponce Feugeyron à la charge d'inquisiteur n'est en aucun cas honorifique, comme c'est le cas dans d'autres régions au XVe siècle — notamment dans le royaume de France. Malheureusement, on sait peu de choses de son activité dans les premières années. On dispose tout de même d'informations significatives.

Tout d'abord, son mandat s'étend sur près de trente ans, puisque Martin V en 1418 et Eugène IV en 1435 confirmeront la bulle d'Alexandre V dans les mêmes termes, mais en supprimant la partie contre les schismatiques, qui a perdu de son actualité [22]. Nul besoin de ratifier un mandat qui reste lettre morte : on peut donc penser que Ponce Feugeyron s'est montré actif durant toutes ces années, comme en témoignent les informations recueillies ci-dessous.

En 1414, Jean XXIII ratifie la sentence d'acquittement prononcée par Ponce Feugeyron en faveur de Dominique Bens, laïc du diocèse de Grenoble, poursuivi à la requête de Jean Dupont et d'Antoine de Regiac, promoteurs de l'évêque de Grenoble et de l'inquisition [23]. Comme la personne incriminée réside dans les vallées vaudoises, il s'agit vraisemblablement d'un cas d'hérésie. En 1418, lorsque Martin V confirme la bulle d'Alexandre, le rayon d'action de l'inquisiteur s'étend au diocèse de Genève. Martin V tente de grignoter le ressort inquisitorial attribué aux dominicains [24]. Mais les dominicains ne se laissent pas faire et protestent contre cette extension du champ inquisitorial, qui est révoquée un an plus tard par Martin V [25].

21. S. SIMONSOHN, *op. cit.,* vol. 2, p. 660-661, doc. 584; *ibid.,* vol. 7, p. 362-364.

22. S. SIMONSOHN, *op. cit.,* vol. 2, p. 667-669, doc. 590 (3 février 1418) et p. 824-827, doc. 705 (24 février 1435).

23. J. M. VIDAL, *op. cit.,* p. 497-498.

24. Genève fait partie les diocèses dépendants de la province dominicaine de France, mais n'appartenant pas au royaume de France; il fait partie du lot qui est assigné aux dominicains par Nicolas IV en 1290. Voir J. M. VIDAL, *op. cit.,* p. IV-V et B. ANDENMATTEN et K. UTZ TREMP, *loc. cit.*, p. 71-73.

25. J. MARX, *op. cit.,* p. 52. E. RIPOLL, *Bullarium ordinis Fratrum Predicatorum,* Rome, 1729-1740, t. 2, p. 566 *sq.* C. EUBEL, *op. cit.,* p. 501, note au doc. 1371. Cette révocation sera suivie d'effet : en 1430, les dominicains genevois s'en prennent à Baptiste de Mantoue, un prédicateur hétérodoxe, et sollicitent l'aide de l'inquisiteur Ulric de Torrenté pour mener l'enquête. Voir B. ANDENMATTEN et K. UTZ TREMP, *loc. cit.,* p. 77-78 et L. BINZ, « Les prédications hérétiques de Baptiste de Mantoue à Genève en 1430 », dans *Pour une histoire qualitative. Études offertes à Sven Stelling-Michaud,* Genève, 1975, p. 15-34.

Ponce Feugeyron et les juifs

Contre les juifs, l'activité déployée par Ponce Feugeyron est manifeste ; elle le conduit même à des excès que Martin V cherche à limiter en 1418 et 1421 : le pape le contraint à agir avec un représentant du vicaire pontifical, dans le respect du droit canon et non selon la procédure inquisitoire — l'accusé doit notamment pouvoir connaître le nom des témoins. Cela fait suite à des plaintes des juifs d'Avignon, qui auraient été à plusieurs reprises maltraités et molestés du fait des pratiques de l'inquisition. En effet, en 1419, la communauté d'Avignon, réunissant le conseil et le syndic de la ville, demande au pape d'accorder aux juifs de la cité d'Avignon la présence d'un représentant du vicaire pontifical à chaque fois que l'inquisiteur procède contre les juifs, pour les causes qui relèvent de l'inquisition. Une telle mesure n'aurait pas été nécessaire s'il n'y avait eu des abus et des plaintes, qui amènent la communauté chrétienne d'Avignon à marquer sa sollicitude et son soutien face à la communauté juive en adressant au souverain pontife une pétition décrivant à quel point les juifs d'Avignon ont été maltraités par Ponce Feugeyron. Rappelant le mandat d'Alexandre V de 1409, Martin V ordonne que François de Conzié, vicaire papal en Avignon et archevêque de Narbonne, attribue un représentant aux côtés de Ponce Feugeyron et de ses successeurs ; Pierre Cottin, doyen de Saint-Pierre d'Avignon et chapelain, est désigné pour cette tâche. Ainsi, il apparaît nécessaire de contrôler l'inquisition dans son action contre les juifs en la faisant fonctionner avec un représentant pontifical. Malgré tout, cela ne suffit pas : en 1421, les juifs d'Avignon se plaignent auprès de Martin V de ce que le vicaire pontifical Pierre Cottin coopère avec l'inquisiteur contre eux ; ils réclament aussi que les noms des témoins et des accusés leur soient communiqués. Martin V renouvelle alors les privilèges accordés par les prédécesseurs, notamment celui de Boniface VIII concernant le statut d'*impotentes* des juifs et celui de Grégoire XI, qui place les juifs, dans toutes les causes ne relevant pas de l'inquisition, sous la juridiction du viguier et des juges de la cour temporelle. Il enjoint Feugeyron et Cottin d'agir selon le droit canonique, et non selon le droit inquisitorial en rendant publics les noms des accusés et des témoins, et les menace d'excommunication en cas de désobéissance. Pour quelle raison l'inquisiteur a-t-il agi contre les juifs ? On l'ignore pour l'heure, à part une brève allusion à l'usure dans la lettre de Martin V en 1421 [26].

26. S. SIMONSOHN, *op. cit.,* vol. 2, p. 674-677, doc. 594, p. 700-709, doc. 610-612 et *ibid.,* vol. 7, p. 362-363.

L'action de Ponce Feugeyron contre les communautés juives dépasse Avignon : en 1426, il mène dans les États de Savoie une importante campagne contre les livres juifs, en particulier contre le Talmud. Là, le but est clair : il s'agit de faire disparaître de la littérature hébraïque les passages jugés hérétiques ou erronés, en les biffant ou en les corrigeant, sur la base des conclusions que les juifs devaient abjurer et désavouer publiquement. À cette condition, les juifs peuvent utiliser leurs livres en toute tranquillité. Il leur en coûte toutefois 300 florins : on voit de quelle manière Ponce Feugeyron garantit sa provision annuelle ! Le dossier, inédit mais brièvement résumé par Isidore Loeb qui consacrait son article à une enquête similaire conduite à Trévoux de 1429 [27], contient les articles abjurés par les juifs de Savoie, dont on peut penser qu'ils sont, en partie du moins, de la main de Ponce Feugeyron. L'affaire s'inscrit dans une tradition de condamnation de la littérature juive — pensons par exemple aux attaques de Pierre Le Vénérable (1092/1094-1156), dans son *Adversus Iudaeos,* contre le Talmud et la littérature rabbinique, et surtout à la condamnation et au brûlement du Talmud à Paris dans les années 1240 [28]. Ici toutefois, les livres ne sont pas brûlés, mais soumis à la censure idéologique du dogme chrétien : on impose la suppression ou la correction des passages incriminés. Pour mener à bien sa tâche, Ponce Feugeyron n'agit pas seul : il collabore avec Guy Flamochet [29], figure de proue, avec Jean Nider, du mouvement de réforme des Prêcheurs, et prieur du nouveau couvent dominicain de Chambéry — un couvent établi à proximité du quartier juif de la ville, ce qui laisse augurer de la qualité des relations de voisinage... Par ailleurs, cette affaire

27. I. LOEB, « Un épisode de l'histoire des Juifs de Savoie », *Revue des études juives,* tome X, n° 19-20, janvier-juin 1885, p. 32-59, sp. p. 50-54. Voir aussi Th. BARDELLE, *Juden in einem Transit- und Brückenland. Studien zur Geschichte der Juden in Savoyen-Piemont bis zum Ende der Herrschaft Amadeus VIII,* Hannover, 1998, p. 284-294.

28. D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam. 1000-1150,* Paris, 1998, p. 263-323 ; Y. FRIEDMAN, « Anti-Talmudic Invective from Peter the Venerable to Nicholas Donin (1144-1244) », dans *Le Brûlement du Talmud à Paris : 1242-1244,* G. DAHAN éd., Paris, 1999, p. 171-189 ; A. BOUREAU, *L'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge,* Paris, 1993, p. 231-251.

29. Avant de se déterminer sur cette affaire, Amédée VIII délibère avec Ponce Feugeyron et *cum prefato inquisitore prioreque predicatorum Chamberiaci,* soit Guy Flamochet. À défaut des originaux turinois, j'ai consulté une copie conservée à la BnF, ms. lat. 12722, f° 105r°-108r°, sp. f° 106a. En 1430, Guy Flamochet collaborera au grand procès intenté contre les vaudois de Fribourg, aux côtés d'Ulric de Torrenté ; voir K. UTZ TREMP éd., *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Uechtland (1399-1439*), Hannover, 2000 (MGH, Quellen zur Geschichte des Mittelalters, 18.Bd), p. 111.

n'aurait pu être menée sans le soutien et la volonté politique du duc de Savoie Amédée VIII, qui voit sans doute à travers elle la possibilité de marquer son autorité et sa nouvelle dignité : le procès se tient peu de temps après l'élévation du comté de Savoie en duché (1416), dans une période où l'on assiste à la montée en puissance du duc. À l'instar de Thomas Bardelle, relevons le pragmatisme d'Amédée VIII qui condamne les juifs à une simple mais forte amende : un moyen de soulager les finances ducales tout en faisant la démonstration de son contrôle sur les communautés juives [30].

De Constance à Bâle

En dehors de son activité contre les juifs et les hérétiques, Ponce Feugeyron est un personnage qui bénéfice d'un crédit important : il représente l'ordre des franciscains durant le concile de Constance (1414-1418) ; Martin V, lorsqu'il confirme la bulle d'Alexandre V à Constance en 1418 souligne « le zèle, la science, la sincérité et la maturité » de l'inquisiteur [31]. Rappelons que Constance est le concile de la fin du schisme et de la condamnation de Jean Hus. C'est d'ailleurs sur le thème de la restauration et de la réforme de l'Église et du clergé, ainsi que de l'importance du concile dans la fin du schisme, que Ponce Feugeyron prononce un sermon à Constance en 1417 [32].

On retrouve ensuite notre franciscain au concile de Bâle (1431-1449) : en 1433, il y est procureur du provincial des Mineurs pour la province de Provence et appartient également à une délégation de l'université d'Avignon. Il y prononce des sermons, malheureusement perdus [33]. Le 14 mars 1433, lors d'une session qui décide de l'admission des Hussites au concile, il se trouve à Bâle exactement en même temps que Georges de Saluces, nommé depuis peu évêque d'Aoste, avant d'être transféré à la tête du diocèse de Lausanne grâce aux bons soins du duc de Savoie Amédée VIII, dont il fut l'un des proches [34]. Or, c'est à Georges de Saluces que l'on doit précisément l'initiative des différentes chasses aux sorcières dans ces deux diocèses des États de

30. Th. BARDELLE, *op. cit.*, p. 286-287, 294.

31. C. EUBEL, *op. cit.*, p. 501, n° 1371, et S. SIMONSOHN, *op. cit.*, vol. 2, p. 667-669, doc. 590.

32. *Acta Concilii Constanciensis, II : Konzilstagbücher, Sermoner, Reform- und Verfassungsakten*, H. FINK éd., Münster, 1923, p. 513-516.

33. *Concilium basiliense, Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel*, J. HALLER éd., Bd. II, Basel, 1897, p. 513 (1er novembre 1433).

34. Voir *Concilium basiliense*, *op. cit.*, p. 369-370. *La Visite des églises du diocèse de Lausanne en 1453*, A. WILDERMANN éd. en collaboration avec V. PASCHE, Lausanne, 1993, vol. 1, p. 25-37.

Savoie : ainsi, dans les statuts synodaux que l'évêque promulgue à Aoste en 1434, une année après son élection, il enjoint aux curés que soient dénoncés à la messe les hérétiques, les sorciers et les devins [35]. Des contacts entre les deux hommes à Bâle sont fort probables [36]; et l'on peut imaginer que l'inquisiteur, qui a poursuivi des juifs et qui vit dans l'angoisse de nouvelles sectes d'hérétiques juifs et chrétiens, de sorciers et d'invocateurs de démons, a pu trouver une oreille attentive auprès du réformateur Georges de Saluces, puisque celui-ci s'est montré dans sa carrière particulièrement sévère à l'égard des juifs et de tout ce qu'il considère comme hétérodoxe, hérétique et contre les bonnes mœurs.

Peut-être est-ce même pour cette raison qu'un an plus tard, Georges de Saluces fait alors appel à *magister Poncius Frugeronis*, soit Ponce Feugeyron, inquisiteur dans la cité et le diocèse d'Aoste, pour mener un procès de sorcellerie contre Mariette Caller, une femme de Valgrisenche [37]. L'inquisiteur, on s'en souvient, est autorisé à agir dans le diocèse d'Aoste par la bulle d'Alexandre V, qui sera renouvelée par Eugène IV l'année suivante, en février 1435 [38]. Toutefois, Ponce Feugeyron n'agit pas lui-même au cours de cette affaire, mais délègue un chanoine d'Aoste, Pierre Magnin pour être juge et commissaire, et désigne comme son représentant ou vicaire le franciscain Martin de Cluse : l'inquisition est bien entre les mains des mineurs, avec le concours d'un ordinaire, en l'occurrence le chanoine d'Aoste. Une vaste enquête est menée dans les paroisses d'Avise, d'Arvier et de Valgrisenche. Ponce Feugeyron, à la tête d'une nouvelle structure, délègue ses compétences au gré des circonstances. De fait en 1439, Georges de Saluces dépose une requête au concile de Bâle pour pouvoir déférer à une ou plusieurs personnes le droit d'enquêter sur les affaires de foi, puisque aucun inquisiteur ne réside de manière permanente dans le diocèse d'Aoste [39].

35. M. Ostorero, *« Folâtrer avec les démons ». Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448)*, Lausanne, 1995 (CLHM, 15), p. 58-64. J. A. Duc, *Histoire de l'Église d'Aoste*, t. IV, Aoste, 1908, p. 378-379.

36. On peut même imaginer que les deux hommes se sont rencontrés une première fois à Avignon vers 1424-1426, car Georges de Saluces y étudie le droit canon ces années-là. Voir *La Visite des églises du diocèse de Lausanne en 1453*, *op. cit.*, p. 26.

37. S. Bertolin, *op. cit.*, p. 87 et 227 et F. Gamba, « La sorcière de Saint-Vincent. Un procès d'hérésie et de sorcellerie au XVe siècle », *Bulletin de la Société académique, religieuse et scientifique du duché d'Aoste*, 41, 1964, p. 283-311.

38. S. Simonsohn, *op. cit.*, vol. 7, p. 824-826, doc. 705.

39. *Concilium Basiliense, Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel*, G. Beckmann éd., t. VI, Basel, 1926, p. 655. La même année, Jean Andrée (futur officiel de Lausanne) est délégué par Ponce pour instruire le procès de Barthélemy Bertaca.

Enfin c'est en liaison avec le concile de Bâle que l'on retrouve des manuscrits des *Errores gazariorum* : le texte contenu dans le codex de la Bibliothèque Vaticane (Vat. Lat. 456) est inséré, dans un résumé chronologique des sessions du concile de Bâle, entre la 24e session de mai 1436, elle-même suivie d'une copie d'une lettre datée de mars 1437, et la 25e session de mai 1437 ; le manuscrit de la Bibliothèque universitaire de Bâle (A II 34) contient quant à lui différents actes liés au concile, et en particulier les négociations avec les Hussites [40].

Ponce Feugeyron, auteur des *Errores gazariorum* ?

Vu sous cet angle, n'apparaîtrait-il pas possible que Ponce Feugeyron soit l'auteur des *Errores* ? Dans ce cas, le texte serait le fruit d'un travail de maturité et constituerait le bilan de ses actions : quand il le rédige, Ponce Feugeyron est inquisiteur depuis près de 30 ans, il doit avoir une soixantaine d'années, mais il est encore actif, puisqu'Eugène IV confirme la bulle d'Alexandre V en 1435. Riche de trente ans d'expérience, il rédigerait son texte probablement au moment où est mis en place un tribunal d'inquisition à Aoste, avec sa collaboration, et nécessairement après 1428, année de l'exécution de Jeannette Cauda, mentionnée dans les *Errores gazariorum*. Ponce aurait ensuite trouvé dans le concile de Bâle, où il se rend dans les années 1433-1437, le milieu de diffusion idéal. Rappelons que plusieurs personnages dont les noms sont liés aux premières chasses aux sorciers sont présents à Bâle dans ces mêmes années : l'évêque Georges de Saluces, le dominicain Jean Nider, qui raconte dans son *Formicarius* les procès du Simmental et ceux du diocèse de Lausanne, l'inquisiteur et auteur du *Flagellum hereticorum fascinariorum* Nicolas Jacquier, ainsi que le doyen du chapitre de Cambrai Gilles Carlier, consulté lors de la Vauderie d'Arras en 1460.

Après les sectes de juifs et de chrétiens comploteurs et sorciers de 1409, Ponce Feugeyron a trouvé un nouveau danger à stigmatiser, plus invisible, et par conséquent plus menaçant. Son texte se ferait l'écho de ses propres angoisses : les sectes, les alliances entre différentes communautés sous l'égide du diable, et bien sûr la sorcellerie. Personnage de son temps, qui vit dans le fantasme des sectes occultes — pensons à Laurent Pignon et à sa secte de devineurs [41] —, il a partiellement contri-

40. M. OSTORERO *et alii*, *op. cit.*, p. 269-275.

41. J. VÉRONÈSE, « Jean sans Peur et la "fole secte" des devins : enjeux et circonstances de la rédaction du traité *Contre les devineurs* (1411) de Laurent Pignon », *Médiévales*, 40, printemps 2001, p. 113-132. J. R. VEENSTRA, *Magic and Divination at the Courts of Burgundy and France. Text and Context of Laurens Pignon's* Contre les devineurs *(1411)*, Leyde-New York-Cologne, 1998.

bué à donner forme et à amplifier un nouveau danger. Feugeyron n'est certainement pas un cas exceptionnel : dans le contexte du schisme et de la crise de l'Église, il partage avec d'autres, en particulier parmi l'élite, la peur des sectes et des déviances hérétiques ou hétérodoxes, et surtout la peur des « mélanges » — réels ou imaginaires : entre juifs et sorciers, entre juifs et hérétiques, entre hérétiques et sorciers. C'est bien dans ce contexte que va émerger le fantasme du sabbat.

Enfin, n'oublions pas que le mandat d'inquisiteur de Ponce Feugeyron couvre également la région du Dauphiné. Si l'on accepte qu'il ait rédigé les *Errores gazariorum*, on pourrait ainsi comprendre pourquoi la vision du sabbat développée par Claude Tholosan, juge-mage laïc du Dauphiné, est si proche de celle des *Errores gazariorum* [42]. Les deux hommes ont peut-être été amenés à collaborer lors des procès intentés contre les vaudois ou les sorciers. Pour l'heure, nous n'avons pas retrouvé de mention de Ponce Feugeyron en Dauphiné ; d'autres inquisiteurs ou vice-inquisiteurs franciscains (Pierre Fabri, Antoine André, Guillaume de Malavieille, etc.) y sont attestés. Toutefois, en vertu de l'étendue du mandat de Feugeyron et de son importante provision annuelle de 300 florins, on peut se demander s'il n'a pas contribué à installer des inquisiteurs agissant localement sur un territoire ; il serait alors le grand orchestrateur de l'inquisition, dans un territoire qui va de la Méditerranée au val d'Aoste en passant par les Alpes occidentales, dans les années clés de la lutte contre les hérésies et le début de la formation de l'imaginaire du sabbat.

En retraçant l'itinéraire de Ponce Feugeyron, de la bulle de 1409 jusqu'au concile de Bâle, on saisit toute l'importance des juifs dans la création de l'imaginaire du sabbat des sorcières. Sur ce plan, c'est l'hypothèse de Carlo Ginzburg relative au fantasme du complot qui se trouve renforcée, mais d'une manière quelque peu différente. Si l'on admet que Ponce pourrait être l'auteur des *Errores gazariorum*, les traits d'anti-judaïsme que j'avais cru y percevoir s'expliquent d'autant mieux [43]. D'ailleurs, le texte des *Errores* ne se rapproche-t-il pas, sous certains aspects formels et thématiques, des pamphlets anti-juifs ? Quoi qu'il en soit, que l'on fasse ou non de Feugeyron l'auteur des *Errores gazariorum*, on ne peut désormais nier qu'il est en tout cas très proche des premières élaborations du sabbat. À ce titre, son itinéraire et sa

42. Voir P. PARAVY, « À propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières : le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436) », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge/Temps modernes*, 91, 1979, p. 333-379, repris dans M. OSTORERO *et alii*, *op. cit.*, p. 357-438.

43. M. OSTORERO *et alii*, *op. cit.*, p. 323-327.

carrière méritent une grande attention, cela d'autant plus que notre personnage évolue dans la région clé de l'arc alpin occidental et du duché de Savoie, lieux d'émergence des premières chasses aux sorciers.

Martine Ostorero, Université de Lausanne (FNRS), Section d'histoire médiévale BFS H2, CH-1015 Lausanne

Itinéraire d'un inquisiteur gâté : Ponce Feugeyron, les juifs et le sabbat des sorciers

Dans la première moitié du XVe siècle, l'inquisiteur franciscain Ponce Feugeyron est mandaté par le pape Alexandre V pour agir tant contre les juifs et les judaïsants que contre les sectes d'hérétiques et de sorciers. Son rayon d'action couvre tout le Sud-Est de la France, d'Avignon au duché de Savoie en passant par le Dauphiné. On examine ici l'hypothèse qu'il pourrait être l'auteur des *Errores gazariorum*, l'un des plus anciens textes présentant l'imaginaire du sabbat, écrit dans le val d'Aoste vers 1436.

Inquisition — inquisiteur — sorcellerie — hérésie — juifs — Ponce Feugeyron

Itinerary of a spoiled inquisitor : Ponce Feugeyron, the Jews and the witches' sabbath

A Franciscan living in the first half of the fifteenth century, Ponce Feugeyron was an inquisitor whose activities spread over Jews, heretics and witches. He covered an area wich included nearly all of Southeastern France, from Avigon throught the Dauphiné to the duchy of Savoy. He might also be the author of one of the very first texts mentioning the witches' sabbath, namely *Errores gazariorum* (errors of the « Gazari »), an anonymous treatise written in the Aosta Valley around 1436.

Inquisition — inquisitor — witchcraft — heresy — Jews — Ponce Feugeyron

Médiévales 43, automne 2002, p. 119-146

Jean-Pierre CAVAILLÉ

L'ART DES ÉQUIVOQUES : HÉRÉSIE, INQUISITION ET CASUISTIQUE. QUESTIONS SUR LA TRANSMISSION D'UNE DOCTRINE MÉDIÉVALE À L'ÉPOQUE MODERNE

Dans les lignes qui suivent on se propose de mettre en évidence de frappantes analogies entre des procédures verbales adoptées par des hérétiques, entre XII[e] et XIV[e] siècle, pour couvrir leurs erreurs — si l'on en croit du moins les inquisiteurs qui les ont décrites —, et des solutions pratiques de cas de conscience, concernant la prohibition inconditionnelle du mensonge, proposées à l'Époque moderne sous le nom de doctrine des équivoques et des restrictions mentales, mais dont on trouve des formulations assez précises dès le XIII[e] siècle. Ce parcours, disons-le d'emblée, est l'incursion d'un moderniste dans les terres médiévales, avec tous les risques de mécompréhension et d'ignorance qui s'en suivent : le but est de mettre en lumière une relation évidente, mais aussi troublante et problématique et sur laquelle on voudrait s'interroger et surtout interroger les médiévistes, entre des procédures analysées et condamnées dans le discours hérétique aux prises avec les questions du théologien enquêteur, et des solutions non seulement permises mais bien prescrites par le casuiste comme parfaitement innocentes, ceci pour résoudre les cas de conscience (en vérité assez nombreux) où le mensonge paraît très difficile à éviter.

Non est hic

La *Somme pénitentielle* du dominicain Raymond de Peñafort, composée entre 1222 et 1234, qui connut pendant deux siècles une très

grande diffusion, est généralement présentée comme le plus ancien texte médiéval justifiant le recours à des énoncés équivoques pour préserver un secret sans céder au mensonge. Raymond en effet, comme l'immense majorité des canonistes et casuistes, s'inscrit dans la tradition augustinienne de prohibition de toute forme de mensonge, y compris du mensonge dit officieux, défendu par une part importante de l'ancienne patristique. Fausseté dite à dessein avec l'intention de tromper, contrariété de la parole et de la conscience, duplicité du cœur [1], le mensonge est mauvais en lui-même et donc en toute circonstance : ceux qui cherchent la perfection dans la vie morale — en particulier les religieux — doivent éviter jusqu'au mensonge officieux, employé à faire du bien à autrui sans léser personne ou destiné à remplir l'obligation morale de préserver certains secrets. Examinant pour lui-même le cas célèbre, déjà traité par Augustin, de l'hôte qui cache chez lui un homme poursuivi par un autre qui en veut à sa vie [2], Raymond propose alors plusieurs solutions pour répondre aux questions de l'assassin, de manière à ne pas trahir ni mentir, comme le recommandait l'évêque d'Hippone. D'abord, simplement, se taire. Mais il est des situations où ne pas parler revient à livrer l'information ; on tentera alors de faire diversion en parlant d'autre chose, et enfin on pourra recourir à une locution équivoque, du type « *non est hic* », « il ne mange pas ici », que l'auditeur pourra comprendre au sens de « il n'est pas ici » [3]. Cette dernière solution connaîtra une fortune immense dans la théologie

1. Raymond puise abondamment dans Gratien, qui cite Augustin : « Mendacium est, ut ait Augustinus, falsa significatio vocis cum intentione fallendi. Mentiri est contra mentem ire, et hoc iuxta etymologiam vocabuli. Stricitus tamen accipit Augustinus dicens : "Is qui mentitur, contra id quod animo sentit, loquitur voluntate fallendi", Summa de iure canonico » (*ca* 1222/24), Xaverius OCHOA et Aloisius DIEZ éd., Universa Bibliotheca Iuris IA, Rome, 1975, lib. 1, tit. 10, § 1.

2. *De mendacio*, V, 5, V, 9 et XIII, 22-23.

3. « Primo debet tacere, ut dicit Augustinus ; si videatur ei quod taciturnitas sit periculosa, quia ex ea credit interrogans eum concedere illum esse in domo, tunc transferat se, si potest, ad aliam materiam, quasi interrogando eum de aliquo facto vel simile ; vel respondeat verbum aliquod aequivocum ut puta non est hic, id est non comedit hic, vel simile aliquod », *Summa de iure canonico*, lib. 1, tit. 10, § 6, éd. cit., *ca* 385. Raymond va enfin plus loin encore, disant que la réponse négative (*non est hic*) n'est pas un mensonge si cette réponse est dictée par la conscience (car elle ne va pas alors *contra mentem*), mais cette solution laxiste n'est pas sans poser problème aux commentateurs. La seule issue que proposait Augustin, lorsque se taire revient à trahir, était de déclarer, comme le fit l'évêque Firmus, quoi qu'il puisse en coûter : « Je sais où il est mais je ne le révélerai jamais », XIII, 24. Sur Raymond et le contexte médiéval des discussions autour du mensonge, voir Carla CASAGRANDE et Silvana VECCHIO, *Les Péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, trad. fr., Paris, 1991.

morale de la fin de l'époque médiévale et de l'âge moderne, l'exemple donné par Raymond servant encore à illustrer la définition de l'*équivoque* dans les traités qui en défendent la pratique au XVIIe siècle [4]. Le casuiste renvoie, pour étayer sa justification de l'équivoque, à plusieurs exemples bibliques, qui eux aussi seront invariablement cités : ce sont d'ailleurs déjà, à l'époque de Raymond, des références obligées pour illustrer la distinction entre le mensonge et l'occultation de la vérité [5]. Associées aux grandes autorités patristiques qui les ont commentés, ils figurent surtout dans la Cause 22 du *Décret* de Gratien, que Raymond suit de très près, consacrée au mensonge et au parjure. Ainsi de l'exemple d'Abraham appelant son épouse Sara sa sœur, par crainte d'être tué par les Égyptiens s'il disait être son mari [6]. Le *Décret* — et Raymond qui le copie —, renvoie aux *Questions sur la Genèse* d'Augustin, mais présente en fait un collage de plusieurs textes du Père, qui justifient Abraham : le patriarche ne mentit pas, car Sara était vraiment fille de son frère ; il ne fit que cacher la vérité [7]. Mais Augustin ne disait rien de l'équivocité elle-même, qui opère cette dissimulation licite de la vérité et il reviendra aux casuistes théologiens médiévaux et modernes de donner un statut théorique aux équivoques et d'en étendre considérablement le champ d'application. Dans son commentaire à la *Somme* de Raymond datant de la fin du XIIIe siècle, Guillaume de Rennes (sous le

4. Soit par exemple Théophile RAYNAUD, *Splendor veritatis moralis*, Lyon, 1627, dans *Opera Omnia*, Lyon, 1665, vol. 14, p. 105a; Nicolas ABRAM, SJ, *Pharus Veteris Testamenti [...] Quibus accesserunt eiusdem authoris De veritate et mendacio libri IV*, Pontamousson, 1648, p. 493b, § 100. Abram articule cet exemple d'équivoque à un exemple de restriction mentale dans la même séquence : si est équivoque la réponse selon laquelle la personne recherchée « *non est* », en entendant par là « *non comedit* » (ne mange pas), celles qui consistent à affirmer qu'elle « ne se cache pas », en sous-entendant soit qu'elle ne se cache pas en tant que Dieu la voit, soit qu'elle ne se cache pas « sans danger », sont de parfaits exemples de restriction mentale. *Ibid.* Mais voir également le traité manuscrit de Henry GARNET, *A Treatise of Equivocation*, edited by David JARDINE, Londres, 1851, p. 29-30.

5. Voir, dans le contexte de la réfutation des doctrines hérétiques, le dominicain MONETA DE CRÉMONE, *Adversus Catharos et Valdenses...*, Rome, 1743, liv. II, cap. 6, § IV.

6. Gen. 12, 11. Raymond évoque également, toujours dans le sillage des textes canoniques l'épisode de Jacob trompant son père Isaac pour en recevoir la bénédiction ; la ruse de Iehu roi d'Israël pour tuer les prêtres de Baal et la réponse de l'Ange Raphaël à Tobie.

7. *Ibid., ca* 22. Le texte renvoie à *Quest. Genes.* 26, mais réunit les textes de *Contre Fauste* 22, *Contre le Mensonge* 10, *Contre Secundinum*, etc. Thomas d'Aquin se réfère aussi à l'interprétation augustinienne de l'équivoque d'Abraham, mais n'en produit guère une analyse plus approfondie, sinon par l'introduction de la notion, non explicitée, de « prudente dissimulation », *Somme de théologie*, II, IIae, qu. 110, art. 3, punct. 3 et 4.

nom de Jean de Fribourg) enfonce le clou : « il ressort de cela que, pour échapper à la malice de quelqu'un, nous pouvons utiliser des paroles doubles, prises en un autre sens que celui-ci les entend, y compris lorsque nous prêtons serment » [8]. Cette extension de l'usage des équivoques à des situations de serment, absente des pages que Raymond consacre à la question, est aussi fondamentale pour l'avenir des équivoques morales.

Les équivoques des hérétiques dans le *Manuel des inquisiteurs*

Or le recours délibéré et systématique à l'équivocité dans les situations d'interrogatoire, ainsi que pour tourner et neutraliser les formules de serment, est par ailleurs considéré comme un trait distinctif des stratégies de certains hérétiques — vaudois, cathares, béguins et spirituels — dans les textes inquisitoriaux : les textes apologétiques et les « pratiques » inquisitoriales, mais aussi les minutes de déposition. L'homologie des procédures décrites est alors frappante.

Si l'on prend le plus célèbre des textes inquisitoriaux, celui qui connaîtra la plus grande fortune à l'époque moderne, *Le Manuel des inquisiteurs (Directorium Inquisitorum)* du dominicain catalan Nicolas Eymerich, composé vers 1376, réédité dans le climat de la Contre-Réforme avec les très abondants commentaires du canoniste Francisco Peña, l'« équivocité des paroles » (*aequivocatio verborum*) apparaît comme la première des *Dix manières par lesquelles les hérétiques éludent et sophistiquent les questions* [9]. Ce chapitre, avec un souci de symétrie manifeste, est suivi par les *Précautions* — en nombre égal — *des inquisiteurs contre les cavillations et les fraudes des hérétiques* [10]. Le souci de l'inquisiteur est de donner les moyens efficaces pour « examiner ceux qui [...] ne proclament pas leurs erreurs, mais les dissimulent plutôt, comme les Vaudois et les Bégards, par exemple. L'inquisiteur redoublera de ruse et de sagacité pour les suivre dans leurs retranchements et les amener aux aveux. Ce sont des gens qui rusent avec les réponses, car ils n'ont d'autre souci que d'éluder les questions... » [11].

L'équivoque est donc la première ruse mentionnée, fondée sur une série d'exemples : « quand on leur parle du vrai corps de Jésus-Christ,

8. « Ex hoc patet quod ad elidendam malitiam alicuius, possumus uti verbis duplicibus, etiam in iuramentis, in alio sensu quam ille intelligat », *Summa de poenitentia et matrimonio, cum glosis Joannis de Friburgo*, Rome, 1603.

9. *Modi autem haereticorum evadendi, & sophisticandi verba, sunt decem.* IIIe partie, chap. 22.

10. *Cautelae inquisitorum contra haereticorum cavillationes, & fraudes.*

11. Chap. 20, trad. ici légèrement modifiée, de Luis SALA-MOLINS, Paris, 2001, p. 163.

ils répondent de son corps mystique » [12]. « Ou si on leur demande : *Cela est-il le corps du Christ*? Ils répondent *Oui* entendant par *cela* leur propre corps ou une pierre voisine, en ce sens que tous les corps sont du Christ, parce qu'ils sont de Dieu, qui est le Christ ». « Vous leur demandez : *Crois-tu que le baptême est un sacrement nécessaire au salut*? et ils répondent : *Je crois*, entendant par là qu'ils ont une croyance, mais pas la vôtre, la leur; et non à propos de ce qu'on leur demande, mais d'autres choses » [13]. « Ou encore à la question : *Crois-tu que Jésus-Christ est né d'une Vierge*?, l'hérétique répond *fermement*, entendant par là qu'il s'en tient fermement à sa perfidie » [14].

La seconde ruse de l'hérétique, dans son répertoire analytique, consiste à ajouter dans la réponse une condition, qui apparaît faussement à l'inquisiteur distrait comme une forme verbale sans signification : « Si vous demandez à l'accusé : *Crois-tu que le mariage est un sacrement*? Il répond : *Si Dieu le veut, je le crois bien*! Sous-entendant par là que Dieu ne veut pas qu'il le croie ». De même « Si vous demandez : *Crois-tu en la résurrection de la chair*? Vous vous entendrez répondre : *Certes, s'il plaît à Dieu* (sous-entendant que Dieu ne veut pas qu'il y croie) » [15]. Cette adjonction d'une condition tacite peut très bien passer pour une forme de restriction mentale [16].

Toutes les autres ruses mentionnées par Eymerich se ramènent plus ou moins à des formes d'équivoques ou de restrictions [17] : ainsi du troi-

12. Traduction modifiée de MORELLET, *Abrégé du Manuel des inquisiteurs*, 1762, Présentation et notes J.-P. GUICCIARDI, Grenoble, 1990, p. 100. J'utilise aussi la traduction de Luis SALA-MOLINS, *op. cit.* Voir également le pseudo DAVID D'AUGSBOURG et ÉTIENNE DE BOURBON via BERNARD GUI, *Manuel de l'inquisiteur*, G. MOLLAT éd., Paris, 1926, p. 67 et 72 (mais voir l'édition latine complète de Celestin Douais : BERNARDUS GUIDONIS, *Practica Inquisitionis Pravitatis Hereticae*, Paris, 1885). Cf. le dernier exemple donné par Eymerich : « Demandez-lui : *Crois-tu en une seule sainte Église catholique*?, et il répond : *je crois en une sainte Église* (sous-entendant la communauté de ses complices — qu'ils appellent *église* — et non pas notre Église) », trad. L. SALA-MOLINS, *ibid.*, p. 165.

13. Trad. L. SALA-MOLINS, *ibid.*

14. Trad. L. SALA-MOLINS, *ibid.*, mais voir aussi ÉTIENNE DE BOURBON, *Anecdotes historiques, légendes et apologues...*, A. LECOY DE LA MARCHE éd., Paris, 1877, p. 312.

15. Traduction légèrement modifiée de Luis SALA-MOLINS, *ibid.*, p. 166. Voir ÉTIENNE DE BOURBON, *op. cit.*, qui fait déjà suivre *Equivocatio, conditio additiones, retorsio, admiratio, translatio* et *justificatio.*

16. Le traducteur et contempteur espagnol de l'inquisition, José MARCHENA RUIZ, n'hésite pas à utiliser ici le syntagme même de « restriccion mental », *Manual de Inquisidores...*, Montpellier, 1821.

17. 2. *per conditionis adiectionem; 3. retorsio; 4. per verborum fictam admirationem; 5. per verborum tergiversationem; 6. per verborum manifestam translationem; 7. per sui iustificationem; 8. per sui corporis fictam debilitationem; 9. per fatuitatis seu imprudentiae simulationem; 10. Per palliatae sanctitatis conversationem.*

sième « mode », qui consiste en la « rétorsion » de la question et n'a d'autre but que d'équivoquer sur la réponse que l'inquisiteur donnera : soit, à la question « Crois-tu que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils ? », l'accusé rétorque : « Qu'en croyez-vous vous-mêmes ? ». Si l'inquisiteur répond alors : « Nous croyons que l'Esprit Saint procède du Père et du Fils », l'hérétique acquiesce en disant « Je le crois aussi », en sous-entendant : « Je crois bien que vous le croyez, mais moi, je n'y crois pas » [18]. De même, avec le quatrième mode, qui consiste à feindre la surprise, a-t-on affaire à une forme d'équivoque. Soit à la question : « Crois-tu que le fils de Dieu se soit incarné dans le ventre virginal de Marie ? », l'exclamation : « Mon Dieu, pourquoi me posez-vous cette question ? [...] Sachez que je crois tout ce que doit croire un bon chrétien » [19]. Mais l'hérétique sous-entend que le bon chrétien ne doit pas croire cela. Et de même du cinquième mode, qui consiste à retourner les mots de la question, du sixième qui est un détournement évident de mots [20], du septième, qui consiste en une fausse autojustification... [21]

L'inquisiteur soupçonné

On ne fera pas ici l'analyse détaillée des doctrines dénoncées dans ces exemples, qui visent et d'ailleurs amalgament semble-t-il des croyances prêtées à des groupes très différents [22] ; cette indétermination, la figure composite, monstrueuse, de l'hérétique qui se dégage du texte, suscite en elle-même un doute légitime quant à la fiabilité de la description. Ce qui caractérise en tout cas l'attitude générale de l'hérétique, selon l'inquisiteur, c'est qu'il produit des réponses apparemment orthodoxes, dont le sens est en réalité conforme à ses doctrines erronées. On doit d'emblée constater que ces réponses apportées comme des exemples probants de l'astuce consommée des hérétiques, semblent directes et univoques si on les envisage sans prévention, et il est bien difficile de ne pas soupçonner l'inquisiteur d'inventer lui-même le double sens, ou

18. Trad. L. SALA-MOLINS, *ibid.*, p. 166.

19. Voir BERNARD GUI : « questionné sur sa foi et sa croyance : Je crois tout ce que... croit un bon chrétien », *op. cit.*, p. 65 ; pseudo DAVID D'AUGSBOURG, W. PREGER éd. (voir *infra* n. 53), p. 223.

20. *Verborum manifesta translatio*, qui correspond au premier palliatif proposé par Peñafort, avant que celui ne présente l'*aequivocatio* (voir *supra*) : le vocabulaire et les concepts sont sans aucun doute les mêmes.

21. Voir énumération *supra*.

22. Outre les erreurs des vaudois, lesquels, comme on verra, sont la cible des prédécesseurs d'Eymerich, on trouve des thèses spécifiquement cathares (refus de la résurrection de la chair, le monde visible comme non créé par Dieu), et des thèses communes à la plupart des groupes (comme le refus du serment).

plutôt de construire lui-même un modèle d'interrogatoire tel que l'accusé, quoi qu'il dise, ne puisse que confirmer le soupçon d'hérésie. C'est une hypothèse, sans doute insuffisante, mais qu'il faut prendre au sérieux.

Mais essayons d'abord de chausser les lunettes d'un inquisiteur rompu aux subtilités de la dialectique (point fondamental, sur lequel on reviendra). Si le statut équivoque des réponses est tout sauf évident, c'est que, dans la plupart des exemples présentés, l'hérétique, selon l'inquisiteur, substitue de manière tacite une autre question à celle qui lui est vraiment posée. On glisse de l'équivoque proprement dite à ce que l'on appellera à l'Époque moderne, mais dans un cadre théologique parfaitement orthodoxe, l'équivoque mentale ou, mieux, la restriction mentale [23]. Ce glissement est inscrit dans la manière même dont l'équivoque visant à cacher la vérité est pensée, chez Raymond par exemple ; à savoir comme un énoncé vrai moyennant des précisions ou explications tacites.

Pour répondre aux dures polémiques dont la doctrine des restrictions mentales fera l'objet au XVIIe siècle, les controversistes de la Compagnie de Jésus chercheront à montrer que l'époque médiévale a bien connu et justifié la pratique : Théophile Raynaud par exemple renvoie à la date de 1333, et au nom de Guido de Monte Rotherii, pour le cas devenu classique du prêtre interrogé sur un crime entendu en confession, qui peut répondre sous serment, pour préserver le sceau infrangible du secret, qu'il ne l'a pas entendu, sous-entendu « ut homo » : « en tant qu'homme » [24]. Les adversaires des restrictions remontaient quant à eux à des dates nettement moins anciennes, faisant de Gabriel Biel l'initiateur d'une doctrine qu'ils considèrent alors, pour la condamner,

23. Bien que violemment contestées (ce qui ne fut pas le cas du choix moral de l'équivoque verbale, largement consensuel), les restrictions mentales, ne seront jamais rejetées officiellement par l'Église catholique. Seule leur forme la plus extrême, *stricte mentalis*, lorsqu'il n'y a aucune possibilité, par les circonstances de l'énonciation, de deviner la teneur du message caché, fut condamnée par Rome, et encore assez tardivement (Bulle d'Innocent XI, 1679).

24. « Potest licito iurare nihil se audivisse. Et intelligat quod nihil audivit ut homo, vel per modum quod debeat testificari », cit. dans Théophile RAYNAUD, éd. citée, p. 160. Ce cas suppose la confrontation des prêtres à la justice civile, dont le caractère conflictuel ne cessera de croître jusqu'à l'Époque moderne et reste toujours d'actualité, mais il suppose aussi de dures tensions au sein de l'Église, et particulièrement la pression des tribunaux de l'inquisition à l'égard des prêtres en contact avec des hérétiques potentiels. Pour l'Époque moderne, voir Adriano PROSPERI, « L'inquisitore come confessore », *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, 40 : *Disciplina del corpo, disciplina dell'anima*, 1993, p. 187-224 et surtout son grand ouvrage *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turin, 1996.

comme une invention moderne [25]. Pourtant, la question des conditions tacites qui permettent de préserver certaines propositions de l'accusation d'être des mensonges est bien connue, dès le XIIIe siècle, de la littérature apologétique (Moneta de Crémone par exemple) [26] qui s'emploie à réfuter les erreurs des manichéens lorsqu'ils accusent de mensonge et donc de méchanceté les prophètes, les patriarches et le Dieu même de l'Ancien Testament.

Chez Eymerich — et nous verrons qu'il répète largement des auteurs plus anciens —, il est très troublant de voir que les mêmes formes de propositions considérées comme rigoureusement non mensongères par Moneta dans les propos des saints hommes et du Dieu de l'ancienne alliance diffamés par les hérétiques, sont attribuées aux hérétiques, comme autant de procédures sophistiques et artificieuses au service de l'erreur et de la perversité.

Le neuvième mode est à cet égard particulièrement intéressant, qui est, peut-on dire, de l'ordre d'une équivoque de comportement : il consiste en effet à simuler la stupidité ou la folie, comme « David feignit devant Achis » [27]. Or cette référence est particulièrement troublante, parce qu'elle vient bien sûr de la Bible, et que cette feinte de David est traditionnellement présentée comme une bonne dissimulation (et sera d'ailleurs à ce titre très souvent invoquée à l'âge moderne [28]). Mais Eymerich dit seulement, de manière toute laconique : ils font cela pour « échapper à la torture ou à la mort. J'ai vu cela mille fois ».

On ne s'étonnera évidemment pas de voir, dans le chapitre suivant, que la première des dix « précautions » dont l'inquisiteur doit se munir consiste à « démonter les équivoques, rétorsions, etc. » par des questions à propos (on demandera à l'accusé de quelle « Église » il s'agit lorsqu'il prononce ce mot, de quel pape, etc.). Mais surtout le chapitre s'ouvre par une rapide justification des procédures déceptives « afin d'acculer l'hérétique à dévoiler ses erreurs et de le réduire à la vérité, pour que l'inquisiteur puisse dire avec l'apôtre : *Comme j'étais rusé, je*

25. Voir Juan Ginès SEPULVEDA, *De Ratione dicendi testimonium in causis occultorum criminum dialogus*, Valladolid, 1538, chap. 19.

26. Moneta renouvelle sur ce point saint Augustin, en s'attachant à montrer que bien des passages sur lesquels se fondent les manichéens pour faire du Dieu d'Abraham et de Jacob un Dieu menteur, doivent en fait être compris comme contenant des conditions tacites. MONETA DE CREMONE, *op. cit.*, lib. II, cap. 6, § IV.

27. I *Rois*, 21, 13.

28. On la trouve chez AUGUSTIN, *Contra mendacium*, X, 24. Pour les modernes, voir par exemple NAVARRE (Martin Azpilcueta), *Commentarius in cap. Humanae Aures*, XXII, Rome, 1583, qu. 2, § 10.

vous ai pris par tromperie [Paul, Cor. II, chap. 12] » [29]. Et Eymerich expose une série de dispositifs déceptifs destinés à prendre en défaut les protections verbales et comportementales attribuées aux hérétiques. L'inquisiteur se donne la plus grande licence dans l'usage de la tromperie positive : il fait par exemple intervenir un converti en qui l'accusé a confiance pour le piéger, il déforme à la lecture les précédentes dépositions, et surtout il n'hésite pas à faire de fausses promesses, ou plutôt des promesses équivoques à l'accusé, sur sa libération ou son salut : ainsi s'engagera-t-il à le sauver, mais il entendra par là le salut de l'âme, et non du corps [30]... Il est très significatif que l'inquisiteur n'assume jamais le fait du mensonge : il entend manifestement rester, malgré tous ses excès, dans l'orthodoxie qui en prohibe l'usage. Par contre, il n'hésite pas, par le biais d'une équivoque digne d'être notée, de se poser en imitateur des saintes ruses du Christ [31]. En effet, si l'accusé s'entête, l'inquisiteur pourra lui raconter qu'il s'apprête à accomplir un voyage, et qu'il va devoir le laisser pourrir dans sa prison jusqu'à son retour : mais les mots qu'il utilise sont ceux-là mêmes dont se sert saint Luc pour décrire l'attitude de Jésus ressuscité devant les pèlerins d'Emmaüs : *fingat se longius debere ire* [32] : « qu'il feigne de devoir aller plus loin ». Or ces paroles de l'Évangile — « Il feignit d'aller plus loin » —, sont invariablement citées pour montrer que Jésus n'avait recours qu'à des simulations innocentes, et saint Augustin déjà prenait la peine de réfuter ceux qui, comme les hérétiques priscillianistes, se fondaient sur cet épisode pour justifier le mensonge officieux [33].

29. III, chap. 23, trad. L. SALA-MOLINS, *op. cit.*, p. 170. L'existence d'une juste tromperie de l'hérétique par l'inquisiteur est presque toujours supposée et souvent posée dans les textes. Voir déjà ÉBRARD DE BÉTHUNE, *Contra Valdenses* (1210-1212) dans *Maxima Bibliotheca Patrum*, t. XXIV, Lyon, 1677, chap. 28 : *Questions pour tromper tant les hérétiques que les Juifs* (*Quaestiones ad decipiendum tam haereticos quam Iudaeos*).

30. Francisco Peña dans son commentaire discute la licéité de ce type de feinte, désapprouvée par certains juristes auxquels il renvoie, mais il argue pour l'autoriser de l'étendue des pouvoirs de l'inquisiteur par rapport aux autres juges et du fait que l'inquisiteur n'est point obligé de tenir sa promesse, parce que « cette fraude est bonne et utile au bien public » : « s'il est permis de tirer la vérité de la bouche d'un accusé par des tourments, à plus forte raison peut-on se servir pour cela de dissimulation et de paroles feintes [*verbis fictis*] », Scolies XXI et XXIII.

31. Il est vrai que Jésus-Christ est présenté dans la littérature inquisitoriale comme le premier inquisiteur de la loi de grâce. Voir par exemple, Luis DE PARAMO, *De origine et progressu officii Sanctae Inquisitionis*, Madrid, Ex Typographia Regia (apud Joannem Flandrum), 1598.

32. La Vulgate dit « se finxit longius ire », Luc 24, 28. Eymerich ne signale pas cet emprunt, et ses traducteurs ne l'ont pas aperçu.

33. AUGUSTIN, *Contra mendacium*, XIII, 28.

Véracité et duplicité : quelques témoignages sur les Cathares

Les hérétiques médiévaux furent très souvent identifiés aux Priscillianistes (non par hasard : Priscillien fut le premier et l'un des seuls hérétiques suppliciés du monde ancien), dès leur réapparition — ou leur réinvention (nous ne voulons pas ici entrer dans ce débat) [34] —, à travers l'attribution de cette maxime souvent citée, tirée d'Augustin : « Jure et parjure-toi, pourvu que tu ne trahisses pas le secret » [35]. Mais cette dénonciation de l'hérétique menteur et parjure collait très mal avec les principes fondamentaux des communautés visées, reconnus et sanctionnés par leurs persécuteurs, en particulier (mais pas seulement) cathares et vaudois, s'il est vrai que le refus du serment et le rejet de toute forme de mensonge (jamais véniel, contrairement à la distinction et gradation traditionnelle issue d'Augustin) [36] comptaient parmi leurs traits les plus distinctifs. Leur dissidence tout entière, dans l'usage de la parole (avec tout ce que cela implique sur le plan de la relation aux pouvoirs dans la société féodale fondée sur le serment [37]), se résumait volontiers à l'interprétation littérale et sans exception de l'injonction évangélique : « Que ton oui soit oui, que ton non soit non, tout ce qu'on y ajoute vient du malin » [38]. Mais il est aussi remarquable de constater que la plupart des textes qui décrivent les astuces des hérétiques interrogés, leur attri-

34. Voir Monique ZERNER dir., *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*, Nice, 1998.

35. « Jura, perjera, secretum prodere noli », *Contra Mendacium*, LXX, I. C'est la formule que se remémore par exemple Guibert de Nogent, pour confondre en 1144, près de Soissons, les deux principaux membres d'une hérésie qu'il décrit comme « rampant dans la clandestinité, dénoncée par ses perpétuels bruissements ». Et Guibert, raconte qu'il s'est souvenu de la formule d'Augustin devant l'insistance des accusés à répéter, sur chaque point : « nous croyons ce que vous dites », *Autobiographie*, éd. É.-R. LABANDE, Paris, 1981, III, XVIII, p. 428-434. Ce récit est un témoignage éclatant d'une application entièrement arbitraire du modèle manichéen fourni par la patristique à des hommes qui reconnaissent globalement tous les articles de foi, et sont suffisamment ignorants pour invoquer un passage de l'Évangile disant *Beati eritis*, qu'ils croient signifier « Heureux les hérétiques ». Sur cet épisode exemplaire, voir R. I. MOORE, *La Persécution. Sa formation en Europe x^e-xiiie siècle*, trad. fr., Paris, 1991, p. 146-147.

36. Les traités contre les doctrines hérétiques réfutent longuement l'erreur consistant à considérer tout mensonge comme un péché mortel, par exemple ALAIN DE LILLE, *Contra Haereticos libri quatuor*, cap. XIII-XIX, dans GONNET, *Enchiridion fontium valdensium*, t. I, 1958 ; MONETA, *op. cit.*

37. Voir Paolo PRODI, *Il Sacramento del potere, il Giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologne, 1992, p. 342-349. Voir également André VAUCHEZ, « Le refus du serment chez les hérétiques médiévaux », dans Raymond VERDIER éd., *Le Serment*, Paris, 1991, t. II, p. 257-263.

38. Mathieu, V, 37.

buent de fait des procédures tactiques visant à contourner le mensonge et le parjure (lorsqu'ils acceptent de jurer, ou plutôt, lorsqu'ils font semblant de jurer [39]), comme celles que décrit Eymerich ; c'est-à-dire de procédures leur permettant de maintenir un accord tacite entre des réponses visant à démontrer leur orthodoxie et leurs véritables doctrines. Or ces solutions apparaissent tout à fait cohérentes du point de vue des règles morales régissant dans ces doctrines l'usage de la parole, sans que l'on puisse, à notre connaissance, se fonder pour l'affirmer sur aucun texte explicite produit par les milieux hérétiques eux-mêmes. Mais, au plus près de la parole hérétique (ce qui ne veut bien sûr pas dire qu'elle ne puisse pas être trahie), les registres d'interrogatoires, en particulier ceux qui concernent des parfaits cathares, font bien état de telles restrictions et circonvolutions en rapport avec la prohibition absolue (tout particulièrement pour les parfaits) du mensonge. L'un des textes sans aucun doute les plus explicites est celui de la déposition de Pierre Maury devant Jacques Fournier : « Interrogé pourquoi les hérétiques parlent par mots à double sens, et avec restriction (*cum reticentia*), il répondit en effet qu'ils faisaient ainsi parce qu'ils disent qu'il ne faut pas mentir, et pour cette raison, ils s'expriment par des mots à double sens ou en parlant avec des restrictions : *On pourrait dire ceci ou cela, ceci ou cela pourrait être bon si Dieu voulait...* » [40]. Propositions qui correspondent exactement au type de réponse qu'Eymerich traite comme relevant de l'adjonction de conditions tacites. L'agent de Fournier, Arnauld Sicre, extraordinaire figure de traître, décrit dans les mêmes termes le comportement du parfait Bélibaste (sur le récit dit-il que celui-ci lui en fit), qui usait de formules équivoques pour ne pas avoir à se déclarer dans la vie quotidienne : « Le curé [...] lui demanda s'il croyait que ce corps qu'il lui montrait était le corps de Jésus-Christ notre sauveur qui fut conçu du Saint-Esprit et né de la Vierge Marie, et l'hérétique disait qu'il croyait cela comme doit le croire un bon chrétien, c'est-à-dire qu'il croyait touchant ces articles comme croient ces hérétiques qui se donnent le nom de bons chrétiens » [41]. C'est exactement l'une des formules typiques que signale Eymerich. Les mêmes sources rapportent que les parfaits vivaient dans la crainte constante, renforcée

39. Voir BERNARD GUI, au sujet des vaudois : « Ne fiat directa forma iurandi sed quedam locutio non iuratoria, ut tamen ab aliis iurasse putetur », p. 61, et de BERNARD GUI également, *De secta illorum qui se dicunt esse de ordine apostolorum*, dans MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, t. IX, p. 25, cité par P. PRODI, *op. cit.*, p. 346.

40. *Le Registre d'inquisition de Jacques Fournier*, 1318-1325, traduit et annoté par Jean DUVERNOY, Paris-La Haye-New York, 1978, t. III, p. 1021 (trad. modifiée).

41. *Le Registre...*, *ibid.*, t. III, p. 777.

évidemment par le péril de la persécution, de manquer à leur parole [42], usaient sans cesse de circonlocutions pour éviter d'être trop affirmatifs (du type « à ce que je crois », « si Dieu veut »), utilisaient des formules équivoques pour menacer un éventuel agresseur, etc. [43] Comme l'a signalé Jean Duvernoy, ces confessions ne sont pas sans rappeler un passage de l'ouvrage écrit un siècle auparavant par Ébrard de Béthune, *Contre les Vaudois*, qui accuse les hérétiques de n'avancer jamais aucun point de doctrine sans y adjoindre des clauses restrictives du type : « Comme nous le croyons, comme nous l'estimons, il nous semble, peut-être, s'il en est ainsi, si cela se trouve », afin de ne pas risquer le mensonge [44].

Ainsi sommes-nous devant deux orientations interprétatives, dont la conciliation semble difficile, mais non impossible. On peut admettre d'un côté l'existence d'un enseignement précis et développé dans les communautés persécutées elles-mêmes au sujet des stratégies licites permettant de dissimuler efficacement l'hérésie sans trahir les articles de foi par le mensonge. Si l'on s'engage dans cette voie, il conviendra bien sûr de distinguer soigneusement ce que la littérature inquisitoriale tend bien souvent à confondre : chacun des groupes visés avec sa doctrine respective (pour autant qu'il est possible de la restituer) concernant la conduite à tenir d'une part dans la vie ordinaire, devant les « non-

42. « Condors demandait vingt sous qu'elle lui avait prêtés, et [...] il [le parfait Raymond] lui répondit que si Dieu voulait il la paierait dans quinze jours. Comme elle demandait à l'hérétique de lui donner une réponse précise, il lui répondit qu'il ne pouvait pas répondre autrement sans risquer de mentir d'aventure, et qu'il ne devait pas mentir », *ibid.*, III, p. 770.

43. « *Si tu approches de moi, tu mourras* : entendant par là, non qu'il tuerait avec cette épée celui qui voulait l'assaillir [les parfaits ne devant sous aucun prétexte faire couler le sang], mais que l'agresseur mourrait un jour », trad. de DUVERNOY, dans *Inquisition à Pamiers*, Toulouse, 1966, p. 99. Cette prohibition radicale du mensonge et du serment ne semble pas s'être appliquée aux simples croyants : « Ils disaient cependant que leurs croyants pouvaient jurer sur le livre des Évangiles, même pour dire le faux, et que c'était la même chose de jurer sur ce livre ou de poser la main sur un banc ou sur la feuille d'un arbre, car les croyants commettaient la même chose en jurant, pour dire le faux, sur l'Évangile, qu'on ferait en jurant sur un banc ou une feuille. Mais si les hérétiques ne devaient jurer en aucune manière et si les croyants pouvaient se parjurer, c'est que les hérétiques sont dans la vérité, et les croyants dans le mensonge », *ibid.*, t. III, p. 775-776.

44. « Vos autem hujusmodi affirmationem veritatis praecaventes, falsitatis irruitis in speluncam. Nihil enim affirmatis : nec etiam Deum esse ; sed omnia sub dubio proponitis dicentes : sic putamus, sic arbitramur, videtur nobis, forsitan, si sic est, si contigerit. Ecce haec dicitis, ut mendaces non sitis », ÉBRARD DE BÉTHUNE, *Contra Valdenses*, chap. 14, *op. cit.*, col. 1555. Voir Jean DUVERNOY, *La Religion des Cathares*, Toulouse, 1976, p. 191.

croyants » (dans une moindre mesure devant des croyants peu initiés), d'autre part en cas d'arrestation, et il faudra également tenir compte de la différence entre les hommes de religion et les simples croyants (un parfait cathare par exemple ne pouvait pas s'accorder les largesses à l'égard de la vérité permises à un simple croyant). Il s'agit bien en tout cas de supposer un enseignement pratique déterminé, accompagné de ses procédures de justification, comme on le trouvera parfaitement constitué à l'Époque moderne dans la doctrine des équivoques et des restrictions mentales, qui, on l'a déjà vu, existe déjà en germe à l'époque médiévale dans le giron de l'Église romaine. Mais précisément, là réside tout le problème, car de nombreux indices vont dans le sens d'une projection pure et simple, de la part des inquisiteurs eux-mêmes, de procédures sophistiques sur des énoncés n'ayant rien en eux-mêmes d'équivoques — et ceci que ces énoncés soient purement et simplement mensongers ou parfaitement sincères. Car il faut bien remarquer d'emblée que sur de telles bases interprétatives, dans une démarche inquisitrice qui ne recherche rien d'autre que la confirmation du bien fondé de la suspicion, n'importe quelle déclaration, même la plus apparemment univoque, peut être lue comme un tissu d'équivoques et de restrictions. Tout se passe comme si le *Manuel* instaurait une écoute paranoïaque, capable de déceler de l'équivocité dans le moindre signe d'un accusé présumé coupable, dont on forge l'hérésie au fur et à mesure de réponses innocentes, tout au plus embarrassées ou hésitantes (on le serait à moins), ramenées aux thèses les plus blasphématoires et les plus hétérogènes, à l'aide d'un arsenal de procédures d'analyses logiques.

Les sources d'Eymerich

Mais surtout, concernant Eymerich, on peut démontrer que l'ensemble du texte est une construction artificielle sans lien direct avec sa propre expérience d'inquisiteur, dans la mesure où presque tous les éléments constituants du texte, à l'exception peut-être de quelques thèses hérétiques stéréotypées — surtout d'inspirations manichéennes ou ariennes — ajoutées pour nourrir et charger le portrait de l'hérétique clandestin, sont littéralement copiés d'ouvrages antérieurs : vocabulaire technique, formules, situations types, exemples de questions et de réponses fallacieuses dûment interprétées... jusqu'aux prises de paroles en première personne (du type : « j'ai vu cela maintes fois... », etc.). Si l'inquisiteur catalan ne recopie pas purement et simplement un texte

intermédiaire, il s'est livré à un travail assez considérable de montage, de synthèse sur certains points, d'explicitation bien souvent et enfin de généralisation à partir de séquences de questions-réponses déjà connues et de classements préétablis, visant principalement les vaudois et les cathares. Il faut donc examiner les sources d'Eymerich, et l'on est alors entraîné dans l'examen d'une série de répétitions glosées dont les originaux sont très difficiles à repérer [45]; textes étranges, à la fois au plus proche de la parole hérétique, s'il est vrai qu'ils sont écrits par et principalement pour des inquisiteurs, nourris de situations et d'exemples qui pourraient être probants s'ils n'étaient toujours les mêmes, et au plus loin de la réalité, s'il est vrai que le modèle d'analyse qu'ils mettent en œuvre, provient ostensiblement des exercices dialectiques pratiqués dans les universités, et pourrait donc sembler foncièrement étranger aux usages linguistiques de ces hérétiques dont ils se plaisent toujours à rappeler l'ignorance crasse [46].

Eymerich doit manifestement beaucoup à Bernard Gui, dominicain opérant en Languedoc, auteur d'une *Pratique* inquisitoriale terminée vers 1324 [47]. Les sources principales du *Manuel* sont surtout deux chapitres consacrés aux Vaudois et intitulés respectivement « Des ruses et des faussetés sous lesquelles ils se cachent en répondant » et « De leurs sophismes et duplicités verbales ». Bernard Gui a lui-même poursuivi les Vaudois dans la région toulousaine et une partie de ses interrogatoires a été conservée et publiée par Limborch à la fin du XVIIe siècle [48]. Un travail d'analyse précis mérite d'être fait, mais une première lecture de ces textes permet de constater que les réponses telles qu'elles ont été enregistrées sont bien loin des sophistications décortiquées dans la *Pratique*. Ceci dit, Bernard Gui fut aussi en contact direct avec Arnaud Sicre et son milieu, et donc en effet avec toutes ces procédures verbales qui apparaissent dans les dépositions du *Registre* de Jacques Fournier.

45. Voir la présentation de ses textes multiples, se reprenant les uns les autres, André DONDAINE, « Le Manuel de l'Inquisiteur (1230-1330) », *Arch. Fratr. Praed.*, XVII, 1947. Pour l'interdépendance des textes utilisés ici, voir W. PREGER, « Ueber die Verfassung der französichen Waldesier in der älteren Zeit », *Abhandl. d.k. bayer. Akad. d. Wissensch. zu München*, XIX, 1890, p. 649-657, et Giovanni GONNET, *Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma*, Turin, 1967, p. 99-100.

46. Voir la radicale mise en cause de l'équation entre hérésie et illettrisme, dans *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Peter BILLER et Anne HUDSON éd., Cambridge, 1994.

47. G. MOLLAT éd., Paris, 1926, 2 vol. Voir *Cahiers de Fanjeaux*, n° 16, 1981 : *Bernard Gui et son monde*.

48. Philippe DE LIMBORCH, *Historia Inquisitionis, cui subjungitur liber sententiarum inquisitionis Tholosanae...*, Amsterdam, 1692, p. 200-379.

Mais force est de constater que les deux chapitres de l'ouvrage de Bernard Gui ne sont eux-mêmes que la compilation de textes plus anciens, trouvés pour le premier chapitre dans les Actes de l'Inquisition de Carcassonne [49] et pour le second dans l'ouvrage d'Étienne de Bourbon : *De septem donis Spiritus Sancti* [50]. Le premier texte insiste sur la grande difficulté « d'interroger et d'examiner les vaudois », qui dissimulent leurs erreurs sous les « faussetés et duplicités des mots » (*fallacias et dupplicitates verborum*) pour ne pas être confondus [51], et présente ensuite une sorte d'interrogatoire type destiné à servir d'instruction pratique, long échange verbal entre un hérétique particulièrement roué et un inquisiteur chevronné. Ce texte est en fait lui-même très étroitement dépendant, selon toute apparence [52], du *De inquisitione hereticorum,* longtemps attribué au Franciscain allemand David d'Augsbourg [53] et désormais daté du début du XIVe siècle. L'enquêteur parle à la première personne et le modèle d'interrogatoire y apparaît constitué à partir de séances réelles auxquelles l'inquisiteur anonyme affirme avoir assisté. Ainsi celui-ci s'emploie-t-il méticuleusement à démonter une à une les équivoques de l'hérétique, qu'il poursuit jusque dans ses derniers retranchements : « Il répond en grande confiance et en levant les yeux au ciel : *Seigneur, tu sais que je suis innocent et que je n'ai jamais eu d'autre foi hors de la vraie foi chrétienne.* Je dis *: tu parles de ta foi, parce que tu tiens notre foi pour fausse et hérétique ; mais je t'adjure de me dire si tu n'as jamais enseigné ou tenu comme vraie une autre foi que celle qui est tenue pour vraie par les fidèles de l'Église romaine.* Il répond : *cette foi, que l'Église approuve, je la considère comme ma foi.* Je dis : *Tu crois que les complices de ton erreur forment la sainte Église et tu crois à sa foi.* Il répond : *Je crois en la vraie foi que croit l'Église romaine et celle-là même que vous nous prêchez ouvertement.* Je dis : *Peut-être y a-t-il à Rome quelques membres de ta secte et tu les appelles l'Église romaine, et tu crois en leur foi. Moi aussi, quand je prêche, je dis des choses différentes mais j'en dis aussi*

49. Texte édité par I. V. DÖLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, München, 1890, t. II, p. 14-17.

50. Composé vers 1250-1260, voir A. LECOY DE LA MARCHE éd., *Anecdotes historiques, légendes et apologues, tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon...*, Paris, 1877.

51. DÖLLINGER, *op. cit.*, p. 14.

52. Il pourrait s'agir en effet de l'influence inverse, comme le signale Preger, et comme le suggère la chronologie qui permet de faire remonter une partie des textes de Carcassonne à la première moitié du XIIIe siècle. Mais l'effet d'origine, si l'on peut dire, suscité par le style direct en première personne du *De inquisitione*, est indéniable — même si rien n'est plus facile que de réécrire un texte en première personne...

53. Voir W. PREGER éd., *Abhandlungen der historischen Klasse der Königlichen bayerschen Akademie der Wissenschaften*, t. XIV, 2e partie.

certaines, sur lesquelles il semble que nous puissions tomber d'accord, comme il n'y a qu'un seul Dieu. Ainsi toi tu crois certaines des choses que je prêche, néanmoins tu peux très bien être hérétique, si tu n'en crois pas d'autres qui doivent être crues de la même façon. Il répond : *Je crois tout ce que doit croire un chrétien.* Je dis : *Je comprends tes astuces, parce que, comme je l'ai déjà dit, tu estimes qu'un chrétien doit croire, ce que croient les complices de ta secte* » [54], etc. Toute profession et protestation de foi chrétienne, apostolique et romaine, est ainsi susceptible de couvrir une fidélité secrète à l'hérésie, ruse qui suppose bien sûr que l'hérétique, à chaque fois, trouve un expédient pour ne pas mentir. Il est d'ailleurs frappant que l'inquisiteur ne soupçonne jamais l'accusé de mensonge, mais tient simplement pour acquis, que tout ce que dit celui-ci est secrètement conforme à son hérésie. Comme s'il était en quelque sorte nécessaire que l'hérétique « erre » en toutes ses déclarations, non tant pour une raison de cohérence morale, que parce que, jusqu'à ses aveux et sa repentance, il ne peut faire autre chose qu'« hérétiquer » en tous ses propos. L'équivocité sophistique n'est alors que la manifestation de l'hérésie elle-même en tant qu'elle se dissimule, et celle-ci est d'autant plus enracinée et pernicieuse qu'elle se cache plus profondément et exactement. Aussi n'est-il pas étonnant que ces pages exploitent la métaphore de l'inquisiteur comme ce « chasseur » poursuivant longtemps sans relâche les « renards » qui saccagent les vignes du seigneur, selon le verset du *Cantique des cantiques* invariablement cité ou évoqué dans les textes [55].

Le second texte copié par Bernard Gui semble tiré du Dominicain Étienne de Bourbon, mais on sait que celui-ci aussi est pour une large part un compilateur. Il semble en tout cas plus ancien que le précédent, s'il est vrai que l'ex inquisiteur de Champagne, qui fut en contact avec les premières générations de vaudois, a composé son ouvrage (*Les Sept Dons du Saint Esprit*) vers 1250. Le passage, annexé comme on l'a vu par Bernard Gui pour traiter des vaudois, porte en fait sur les « manichéens ». Qui plus est, le pseudo David d'Augsbourg semble s'en être inspiré, ou alors dépendent-ils d'une source commune, car les corres-

54. Texte latin dans W. PREGER, *op. cit.*, p. 229.

55. *Ibid.* p. 228 et 232. « Attrapez-nous ces petits renards, ravageurs de vignes. Car notre vigne a fleuri », *Cantique des cantiques*, 2, 15. Déjà exploité dans l'hérésiologie de la patristique (voir M. SCOPELLO, « Le renard symbole de l'hérésie dans les polémiques patristiques contre les gnostiques », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 71, 1991, p. 73-88), le verset est glosé par Bernard de Clairvaux, et partout utilisé, jusqu'à l'identification symbolique la plus forte de l'hérétique au renard, maître en toute ruse, et qui ne peut être pris que par un surcroît de ruse. Sur la métaphore de la chasse au renard, voir ZERNER, *Inventer l'hérésie ?*, *op. cit.*, p. 48-50, 92-93, 236-241.

pondances entre les deux textes juxtaposés par Bernard Gui sont assez nombreuses [56]. Ce texte appartient à un chapitre consacré aux signes par lesquels il est possible de reconnaître les hérétiques : le fait qu'un accusé, au lieu d'exposer simplement et sincèrement sa foi et d'être disposé à se corriger s'il se trompe, courre « aux sophismes », « aux subterfuges et aux évasions », est en soi un signe suffisant de sa culpabilité. Étienne de Bourbon présente ainsi déjà un répertoire analytique, technique et précis des *sophismata* des hérétiques, et Eymerich se contentera en fait d'en reprendre les rubriques et l'ordre même, en ajoutant des exemples [57]. L'exposé se termine enfin sur une remarque, non reprise par Bernard Gui, qui met en rapport la duplicité verbale des manichéens, leur permettant de dire une chose et son contraire, avec leur dualisme théologique, selon lequel « un seul et même homme est fait et non fait par un Dieu bon » [58].

Telles sont, très brièvement exposées, les sources de Bernard Gui, et indirectement d'Emeyrich. Il faut ajouter que la *Pratique* de Bernard Gui fournit également des descriptions voisines, sinon identiques d'autres groupes que les vaudois : en particulier les « pseudo-apôtres », qui eux aussi « ne répondent pas directement aux questions, mais à mots couverts, et les détournent de leur sens par de nombreux faux-fuyants ». En revanche, ceux-là jurent volontiers de dire la vérité et usent de « mensonges ». Le mot, cette fois (et cela est suffisamment rare pour être noté), est prononcé [59].

Enfin, et surtout, Bernard Gui consacre de nombreuses lignes aux franciscains spirituels et aux béguins, qui s'emploient eux aussi à « cacher et dissimuler avec une astuce experte leurs erreurs » [60]. Lorsqu'ils prêtent serment, ce qu'ils font avec la plus extrême réticence, ils ne veulent en aucune façon le faire « purement et simplement ; ils déclarent expressément y mettre cette condition et réserve qu'ils n'entendent pas jurer de dire ni s'obliger par serment à dire ce qu'ils croiraient être une offense envers le prochain » [61]. Aussi prendra-t-on

56. Il suffira de comparer par exemple, dans l'édition MOLLAT, les pages 66 et 72.

57. *Per verborum equivocacionem ; per condiccionis addicionem ; obiciendo questionem contra questionem ; per diversam responsionis retorsionem ; per admiracionem ; per diversam relacionem ; per translacionem ; per sui justificacionem...*

58. *Ibid.*, p. 313.

59. MOLLAT éd., *op. cit.*, p. 97.

60. « ... callida astutia errores et opiniones suas erroneas volentes contegere ac subterfugere », *op. cit.*, p. 174, trad. p. 175.

61. « simpliciter et absolute, nisi cum protestatione et conditione ac retentione expressis, videlicet quod ipsi non intendunt jurare nec se per juramentum olbligare ad dicendum aliquid quod ipsi credederent esse in offensam Dei aut redundare in injuriam seu dampnum proximi », *op. cit.*, p. 176, trad. p. 177.

soin de les faire jurer « sans condition ni restriction aucune » et ils devront s'engager pour toute la durée des procédures inquisitoriales à parler selon le sens de celui qui les interroge [62]. Ce qui d'ailleurs ne laisse pas de faire penser à toutes ces formules de serment excogitées par les magistrats anglais du XVIIe siècle (et répétées ensuite des deux côtés de l'Atlantique), par lesquelles celui qui jure doit s'engager à ne pas équivoquer dans ses déclarations et d'abord en prononçant la formule même du serment [63]. Et Bernard Gui propose alors une « instruction contre la tromperie et la fausseté de ceux qui ne veulent pas répondre clairement et nettement, mais seulement d'une façon ambiguë, obscure et équivoque ». Ils s'acharnent dit-il par exemple à répéter, eux aussi, « Je crois ce que croit l'Église de Dieu », mais ils équivoquent le terme, car « ils prétendent, eux et leurs complices, être l'Église de Dieu, ou appartenir à cette Église » [64].

Ce texte correspond exactement à une consultation de Jean de Beaune, inquisiteur en charge des béguins dans les mêmes années et qui affirme que les quatre frères brûlés à Marseille le 7 mai 1318 n'avaient cessé de dire qu'ils croyaient ce que les catholiques devaient croire, et qu'il ne faut donc pas accepter de telles réponses [65]. Il concorde aussi exactement avec ce qu'Arnauld Sicre écrit de Bélibaste et de ses amis [66].

L'hérétique en sophiste

Dans tous les textes que nous avons vus, l'hérétique est présenté comme un sophiste redoutable, et d'autant plus redoutable qu'il est

62. *Ibid.* Voir aussi *De examinatione hereticorum*, Cod. Tegernseens, dans DÖLLINGER, *op. cit.*, t. II, p. 301 : « In examinatione alicujus haeritici primo faciat ipsum jurare quod sine omni fallacia et deceptione et sine duplicatione et secundum intellectum quaerentium et audientium ad omnia interrogata respondeat ».

63. La différence considérable étant que les Béguins, selon Bernard Gui, semblent avoir déclaré expressément au moment de jurer qu'ils le faisaient avec restriction, ce qui fragilisait bien sûr extrêmement leur dispositif.

64. Trad. MOLLAT, *op. cit.*, p. 191.

65. « De illis autem qui interrogati super articulis & erroribus expressatis eisdem, quos illi qui combusti fuerunt tenebant, nolunt clare & explicite respondere an dictos articulos seu errores credant, sed respondendo ambigue dicunt se credere de illis quod catholicus de hoc debet credere, dico quod nisi expresse & clare respondeant in judicio se aut credere aut non credere eosdem, talium responsio, cum sit dubia & ambigua & suspecta, pro non responsione est habenda », *Tractatus adversus Beguinos & fratres minores qui dicuntur spirituales eosdem, auctore, ut videtur, Johannes de Belna, inqu. Carcass*, dans J. D. MANSI, *Stephani Baluzi Tutelensis Miscellanea*, Lucques, 1761, t. 2, p. 274-276. Je remercie Sylvain Piron pour m'avoir signalé ce texte.

66. De plus, Bernard Gui, ici encore, est très certainement la source de l'un des exemples d'équivoque donnés par Eymerich (cité *supra*).

réputé inculte, un sophiste sauvage en quelque sorte mais aguerri par les persécutions. Les termes de *sophismatum* et de *sophisticatio* ne cessent de revenir de manière obsédante dans les textes ; associés au paradoxe selon lequel ces imposteurs ignares sont capables de tromper les plus grands logiciens (*sophistes*) de l'université de Paris [67]. Le pseudo David rapporte l'histoire d'une vile ménagère (*focaria*, qui devient dans le texte cité par Peña, *fornicaria*, une prostituée [68]), qui pendant des jours et des jours a pu gruger des lettrés tant séculiers que religieux de divers ordres, jusqu'à ce qu'on la libère : or elle fut surprise le jour même en train de recueillir les ossements d'un hérétique qui avait péri sur le bûcher [69]. Et le texte de conclure qu'une personne, même ignorante, mais instruite des faussetés (*fallacia*) propres aux hérétiques, confondra plus facilement un suspect qu'un grand théologien parisien rompu à l'enseignement [70]. Il existe une différence manifeste entre la pratique scolaire de la logique et la sagacité requise « sur le terrain », pour affronter les hérétiques dissimulateurs [71].

Il n'en demeure pas moins que tout le vocabulaire technique utilisé pour décrire les stratégies dissimulatrices des hérétiques est emprunté à la logique universitaire, à commencer par les termes mêmes de *sophismata* et de *fallacia*, qui désignent un genre dont l'essor est remarquable aux XIIIe et XIVe siècles [72]. En particulier, l'étude de la définition de l'équivoque (*equivocatio*) et de ses formes occupe une très grande place dans les traités et les cours, en référence aux textes

67. ÉTIENNE DE BOURBON, *op. cit.*, p. 311.

68. D'après « Yvonetus » (mauvaise transcription de Moneta), dit Peña, dans EYMERICH, *ibid.*, comm. XXI. Mais cette partie du texte n'est qu'une partie, légèrement modifiée du pseudo David. Voir G. GONNET, *Le confessioni di fede...*, *op. cit.*, p. 71, 84-85.

69. Ce texte n'est pas sans faire penser à la déposition d'Arnaud Sicre, qui rapporte comment la cathare Condors racontait pour divertir la compagnie qu'« elle s'était moquée de ce bachelier, l'inquisiteur de Carcassonne (Geoffroy d'Ablis) [...] quand elle fut devant l'inquisiteur à Carcassonne, elle fit quelques aveux touchant l'hérésie et se fit toute *orca* (idiote). [...] par la suite, il la relâcha, alors que, disait-elle [...] elle n'avait pas confessé la moitié de ce qu'elle avait fait, et de ce qu'elle savait des autres... », *Le Registre, op. cit.*, t. III, p. 789.

70. *Ibid.*, p. 228.

71. Sur ces propos, décisifs pour le développement des techniques d'enquête, désormais confiées à des hommes de terrain (qui bientôt ne seront plus nécessairement des clercs), voir D. BARTHÉLEMY et J. CHIFFOLEAU, « Les sources cléricales et la notion de clandestinité au Moyen Âge (France XIe-XIVe siècle) », *Histoire et Clandestinité du Moyen Âge à la première guerre mondiale*, M. TILLOY, G. AUDISIO et J. CHIFFOLEAU éd., Albi, 1979 (p. 19-39), p. 36 sq.

72. Voir les traductions récentes de JEAN BURIDAN, *Sophismes*, Joël BIARD éd., Paris, 1993 ; GUILLAUME HEYTESBURY, *Sophismata asinina. Une introduction aux disputes médiévales*, F. PIRONET éd., Paris, Vrin, 1994.

aristotéliciens [73]. Aussi est-ce tout naturellement et judicieusement que dans son commentaire sur l'équivoque, comme premier mode des sophismes des hérétiques, Peña renvoie le lecteur d'Eymerich au passage qu'Aristote consacre à l'équivoque et à l'amphibologie dans ses *Réfutations sophistiques* (liv. 1, chap. 3), et le lui recommande pour se préparer utilement à percer au jour les fraudes des hérétiques [74]. Dès le XIIe siècle, en référence à la même œuvre d'Aristote, l'art sophistique était présenté comme « la sagesse apparente et non existante », qui fait apparaître les choses qui sont comme n'étant pas, et celles qui ne sont pas comme étant. Le travail du maître, en ce domaine, consiste à analyser et démonter les constituantes de cette fausse science jadis promue par les Hippias, les Gorgias et les Protagoras [75]. À lire la littérature inquisitoriale, il apparaît assez clairement que les hérétiques interrogés prennent en quelque sorte la place des sophistes de jadis, et qu'ils sont en tout cas considérés comme des cobayes idéaux pour tester les pouvoirs agonistiques de l'art dialectique et surtout pour montrer son efficacité dans le cadre juridique des procédures d'enquête, moyennant un effort d'adaptation aux situations concrètes de l'hérésie, loin des chaires universitaires. Aussi est-il fort tentant de donner la paternité des raffinements sophistiques qu'ils décrivent et classent méticuleusement aux savants inquisiteurs eux-mêmes. Cela n'exclut nullement que cette grille d'analyse logique ait pu s'appliquer à des dispositifs déceptifs effectivement élaborés par les hérétiques persécutés, mais sans doute en de tout autres termes et peut-être avec moins de raffinements théoriques, ce qui ne veut pas dire sans efficacité pratique. Car l'on veut bien croire l'inquisiteur sur parole, lorsqu'il reconnaît s'être fait duper par des ménagères et de simples paysans.

La prohibition du serment et ses palliatifs

L'inquisiteur, on l'a vu, insiste sur la perversité morale, inséparable de l'erreur elle-même, mais il laisse apparaître, très clairement le processus de constitution progressive d'une culture de la clandestinité, avec son nicodémisme contraint et l'élaboration de stratégies de pure et

73. Sur l'équivocité dans la logique médiévale, voir Irène ROSIER, « Évolution des notions d'*equivocatio* et *univocatio* au XIIe siècle », dans EAD. éd., *L'Ambiguïté, Cinq études historiques*, Lille, 1988 ; E. J. ASHWORTH, « Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic : Aquinas in Context », *Medieval Studies* 54, 1992, p. 94-135.

74. EYMERICH, *op. cit.*, comment. XXII.

75. Voir *Summa sophisticorum elencorum*, dans DE RIJK, *Logica modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, vol. 1 *On the Twelfth Century Theories of Fallacy*, Assen, 1962, p. 266-267.

simple survie des individus et du groupe. Autrefois, disent les textes, les hérétiques tenaient tête publiquement aux prêtres et aux docteurs catholiques, mais aujourd'hui ils n'en ont plus ni l'autorité ni le pouvoir [76]. Autrefois, conformément à leur credo, ils refusaient explicitement de jurer, et il était de ce seul fait extrêmement facile de les confondre [77]. Mais aujourd'hui, ils protestent systématiquement de leur orthodoxie sur tous les points en cause et ils acceptent de jurer, soit en équivoquant les formules du serment, soit en faisant du serment sous la contrainte un acte purement extérieur, soit encore en reportant la faute sur l'auteur de la contrainte, soit encore en s'accordant une dispense. Dans l'interrogatoire fictif dont on a déjà parlé, présenté dans les Actes de Carcassonne, par le pseudo David d'Augsbourg et repris textuellement par Bernard Gui, le vaudois est d'abord « invité » à jurer, sans obligation formelle, car — dit l'inquisiteur — « Je sais qu'à tes yeux le serment est illicite et que tu en rejetterais la faute sur moi qui t'aurais contraint ». Alors « tremblant, comme un homme qui ne sait point parler », bégayant, le vaudois évitera de formuler directement le serment, « il se servira d'expressions non juratoires » que les auditeurs prendront pour telles, il transformera le serment en prière, ou il marmottera la formule sans jurer vraiment... S'il est de ceux qui consentent à prêter serment sans tergiverser, alors l'inquisiteur doit l'avertir qu'il peut en exiger le renouvellement autant de fois qu'il veut, car il sait que les hérétiques se permettent un certain nombre de dispenses, et font ensuite pénitence [78]. Étant donnée l'importance majeure que les vaudois et la plupart des autres groupes donnaient à la prohibition du serment, on peut avoir en effet la certitude qu'ils se sont efforcés de la contourner de plusieurs manières.

Mais nous en avons d'abord des preuves incontestables, en particulier dans les actes de l'inquisition en Bohème édités par Alexander Patschovsky [79]. Ces documents rapportent notamment l'interrogatoire

76. ÉTIENNE DE BOURBON, *op. cit.*, p. 312; pseudo DAVID D'AUGSBOURG, chap. 42, *op. cit.*, p. 228. Voir à ce sujet D. BARTHÉLEMY et J. CHIFFOLEAU, *loc. cit.*, p. 21 *sq.*

77. Pseudo-DAVID D'AUGSBOURG, chap. 31. À l'exception toutefois, ajoute le texte, de certains réputés parfaits qui déclarent leurs erreurs ouvertement et quoi qu'il puisse leur en coûter.

78. « Demandait-on à l'un d'eux pour quelle raison, regardant le serment comme illicite, il avait accepté de jurer : Je voulais, répondait-il, éviter la mort, conserver la vie et je pensais faire ensuite pénitence pour mon péché », Pseudo DAVID D'AUGSBOURG, *op. cit.*, p. 232; BERNARD GUI, *op. cit.*, p. 73 (traduction MOLLAT). Cela est attesté par les dépositions du groupe de Pamiers, vers 1320, considérant le serment comme un péché mortel, mais cependant pas très grave (*peccare mortaliter, licet non multum graviter*). Voir J. M. VIDAL, *Le Tribunal d'inquisition de Pamiers*, p. 131.

79. A. PATSCHOVSKY, *Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert*, Weimar, 1979.

en 1338, à Prague, d'une femme de tailleur, Margaretta Hertlin : « interrogée si elle savait pourquoi on l'avait appelée à comparaître, elle répondit qu'elle l'ignorait [...] Alors qu'on lui demanda, si elle voulait jurer de dire la vérité, elle répondit : *Je jurerai volontiers, comme vous me l'ordonnerez.* Alors l'inquisiteur : *Je ne t'ordonne pas de jurer mais je te demande si tu le veux.* Elle répondit : *Je le veux bien, mais je ne sais pas.* Alors l'inquisiteur : *Jure comme tu sais.* Sur quoi elle jura, mais non sans difficulté » [80]. Même scénario pour l'interrogatoire un peu plus ancien (1335) de Katherina Hanczlin, femme d'artisan drapier : « *Tu dois jurer sur les saintes Évangiles que tu veux obéir à la sainte Église romaine, au saint Père Benoît XII et répondre ensuite la vérité aux questions posées.* Elle répondit : *Je ferai tout ce que je dois faire, car je suis une vraie chrétienne.* Mais quant au serment, après qu'on lui ait demandé trois fois de bien vouloir jurer, elle ne répondit rien. À la fin cependant elle dit : *Si vous m'ordonnez de jurer, je jurerai.* Et monseigneur l'inquisiteur lui dit : *Je ne te l'ordonne pas, mais si tu veux obéir et jurer, cela dépend de ta volonté.* Alors elle céda mais comme si cela lui répugnait » [81]. Ce sont les mêmes séquences de questions et de réponses, les mêmes locutions, la même hésitation que l'on trouve dans le pseudo David, les Actes de Carcassonne ou encore l'ouvrage connue sous le nom *d'Anonyme de Passau* (*Pseudo Reinierus*), auquel Patschovsky renvoie en note. Ce dernier texte oppose le comportement du parfait, qui dit tout net : « Je ne jurerai pas, car le Christ a défendu de jurer », à celui du croyant « imparfait » qui répondra : « Si je dois jurer, je jurerai », ou bien « si vous m'ordonnez de jurer ». Le juge lui dira alors : « Je ne t'ordonne pas de jurer, mais si tu veux que l'on te croit, jure ». L'hérétique s'empressera de dire qu'il ne sait pas jurer et deman-

80. « ... interrogata si sciret causam, quare vocata et citata esset, respondit se nescire. Inquisitor vero exposuit sibi causam, quod propter suspicionem heresos esset evocata. Que dixit se de omnibus esse inmunem. Interrogata si iurare vellet de dicenda veritate, respondit : Iurabo libenter, sicut iubetis. Tunc inquisitor : Non iubeo te iurare, sed requiro, an velis. Respondit : Volo libenter, sed nescio. Tunc inquisitor : Iura, sicut scis. Tunc inquisitor pluries predixit ei formam iuramenti. Tandem iuravit, satis eum difficultate », *Heiligenkreuze Fragment I*, dans *op. cit.*, p. 185-186. La feinte ignorance du motif de l'arrestation figure dans le pseudo DAVID (PREGER éd., *op. cit.*, p. 229), comme dans les Actes de Carcassonne (DÖLLINGER éd., *op. cit.*, p. 14).

81. « ... tu debes iurare ad sancta dei ewangelia, quod vis obedire sancte Romane ecclesie et domino Benedicto pape XX et modo dices ad interrogata veritatem. Respondit : Omnia que debeo facere, quod sum vera christiana, faciam. Sed de iuramento ter monita, si vellet iurare, nichil respondit. Ultimo tamen dixit : Si iubetis me iurare, iurabo. Et dominus inquisitor dixit : Ego <non> iubeo te, sed si vis obedire et iurare, hoc est in tua voluntate. Ipsa vero quasi contemptibiliter recessit. » *Göttweiger Fragment*, dans *op. cit.*, p. 233.

dera qu'on lui enseigne, car par de telles « tergiversations » il se « forme la conscience » de façon à ne pas prêter réellement serment, mais à « réciter » seulement le serment du juge [82]. S'il jure, il demandera une pénitence à son évêque. Ce type d'hérétique, en usant de « duplicité » en toutes ses réponses, est « comme l'anguille : plus fort on le serre, plus facilement il s'échappe » [83]. Le lien entre les dépositions (telles bien sûr qu'elles ont été saisies) et les manuels d'inquisition est ici extrêmement fort et met en évidence l'existence de procédures réfléchies, relativement sophistiquées, destinées à pallier la prohibition inconditionnelle du serment.

L'usage que les vaudois et cathares purent ainsi faire de formules non juratoires, assorties de restrictions, de dispenses, etc. s'inscrit dans la longue histoire, aussi ancienne que celle du serment lui-même, des multiples dispositifs permettant de s'engager en apparence mais non effectivement : ils ne faisaient en effet qu'étendre au serment en tant que tel des tactiques déjà connues qui permettaient de se soustraire aux serments jugés iniques, imposés par la force, etc. [84] On est frappé par l'acuité des scrupules moraux dont témoigne le recours à ces stratégies dans les situations extrêmes auxquelles étaient confrontés les vaudois, les béguins, les parfaits cathares, et autres hérétiques persécutés. De cela, les inquisiteurs ne disent bien sûr pas un mot ; s'ils le faisaient, les bases mêmes de l'édifice inquisitorial en seraient ébranlées. Pourtant, on peut faire l'hypothèse que ces solutions expérimentées par les hérétiques attachés à rester en accord avec leur conscience dans les pires épreuves ont pu influencer le développement ultérieur des procédures proposées par les sommistes et les casuistes pour neutraliser le serment dans les cas extrêmes : l'équivocation de la formule, sa transformation, vocale ou seulement mentale, la pure extériorisation des énoncés ; autant de solutions techniques que l'on retrouve de diverses manières

82. « … quaeret iudex : Vis heresim abiurare ? Si est perfectus, respondebit : Non iurabo, quia Christus prohibuit iurare. Et tunc convictus et confessus. Si autem est imperfectus, tunc respondebit : Si debeo iurare, iurabo, vel dicit : Si iubetis me iurare. Tunc iudex dicat : Non iubeo te iurare, sed si vis, ut credamus tibi, iura. Si dixerit hereticus : Nescio iurare, docete me formam iuramenti — has omnes et similes tergiversaciones habet, ut formet sibi conscienciam, quod sit non iurans, sed tantum recitator iuramenti iudicis », *Liber contra Waldenses*, J. GRETSER éd., dans *Lucae Tudensis episcopi scriptores aliquod succedanei contra sectam Waldensium*, Ingolstadt, 1613, p. 86.

83. « Sicut anguilla, quanto fortius stringitur, tanto facilius elabitur ; sic in omni responsione haereticorum invenies duplicitatem », *ibid.*

84. L'histoire de ces dispositifs reste largement à faire. Certains sont expressément condamnés dans le décret de Gratien. Voir cependant, pour l'époque médiévale, Lothar KOLMER, *Promissorische Eide im Mittelalter*, Kallmünz, 1989.

défendues dans le cadre théologique le plus orthodoxe. Comme si, de la théologie morale à l'hérésie et de l'hérésie à l'orthodoxie persécutrice (et qui pour les nécessités de la persécution elle-même devait s'octroyer la plus grande latitude dans la promesse), dans le rapport même de la dissidence au pouvoir inquisitorial, circulaient des matrices transposables de détournement du serment moralement défendables.

Avec Francisco Peña, tout ce savoir faire inquisitorial élaboré à l'époque médiévale, dans la mise en forme qu'en a donné Eymerich, est repris et réactualisé, avec grand succès, surtout en Espagne et en Italie, pour combattre les nouvelles hérésies. Penã, dans son commentaire, insiste sur le fait que les nouveaux hérétiques (« Luthériens, Calvinistes, et autres sectes ») n'ont plus grand chose à voir, dans leurs croyances et caractéristiques avec ceux que combattaient Eymerich et « Ivonetus » (Moneta) [85] ; pourtant il y a bien similarité dans la situation générale : il s'agit pour les nouveaux inquisiteurs comme pour les anciens de s'adapter à la diversité des sectes, de leurs erreurs et de leurs stratégies ; Eymerich a montré que la « prudence » et la « sagacité » étaient les vertus majeures de la « pratique » d'enquête [86]. De plus, malgré les incontestables différences doctrinales entre les anciennes et les nouvelles hérésies, il est un point fondamental, qui ne varie pas, hors, ou plutôt au fondement des stratégies de dissimulation ; il y a le fait que les textes sacrés les plus essentiels, en particulier les paroles du Christ dans les Évangiles, sont la référence commune absolue de tous. D'ailleurs l'hérésie naît, pour l'Église officielle, d'une équivoque interprétative, qui fausse le sens de l'Écriture sainte. À cet égard, il n'est pas anodin que Peña, canoniste post-tridentin, pour expliciter le premier mode des sophismes des hérétiques s'arrête à l'exemple eucharistique, qui venait en tête dans le texte d'Eymerich : *Hoc est corpus Christi*, où le génitif signifie que ce corps est « essentiellement » le corps du Christ, mais que les hérétiques ont interprété comme étant un corps parmi d'autres, appartenant au Christ *ratione dominii*. Il va de soi que le choix de cet exemple d'équivoque sur la présence réelle, à l'époque de l'expansion de la Réforme est lourd de sens : en effet les deux partis, comme l'a bien aperçu Montaigne, s'accusent de mésinterpréter volontairement, et donc d'équivoquer la formule eucharistique, et alors même qu'elle était un objet de discussion théologique et de litige parmi les protestants eux-

85. EYMERICH, *op. cit.*, part. 2, Comment. XXI.

86. Peña s'émerveille : « Tota haec disputatio, quam nunc orditur Eymericus ; prudentiae est potius quam artis. Est utilis & necessaria, & valde negotio de quo agitur, accommodata ; mirabilis vero in primis auctoris industria, quod tam diligenter cuncta praescribat, quem ad praxim pertinent », *ibid.*

mêmes [87]. Cette équivoque sur les paroles sacramentelles, qui révoque la transsubstantiation, jette ainsi un pont entre les anciennes et les nouvelles hérésies. L'hérésie elle-même, en tant que telle, de ce point de vue, procède de l'équivoque, comme le soulignera Boileau dans son étonnante *Satire XII*.

L'histoire des stratégies hérétiques de dissimulation et de protection (nicodémisme, équivocité) se poursuit ainsi à l'Époque moderne, dans la projection inquisitoriale, comme dans la pratique des individus et groupes persécutés, en même temps que se poursuit et se renouvelle le travail interprétatif sur les textes saints et les formules sacramentelles. La documentation concernant les dispositifs de dissimulation dans les groupes protestants, partout où ceux-ci étaient poursuivis (les nicodémites dénoncés par Calvin, etc.), est sans aucun doute beaucoup plus considérable que celle dont nous disposons pour les époques antérieures, où tout le matériel disponible ou presque, émane des enquêteurs eux-mêmes (traités, consultations, dépositions, sentences) [88]. On peut cependant constater l'extraordinaire importance prise dans l'orthodoxie catholique elle-même par des dispositifs connus aux époques antérieures, mais dont l'usage licite tendait à se limiter à des cas particuliers et dûment codifiés, dispositifs qui se trouvent théorisés à nouveaux frais jusqu'à se constituer en « art », « méthode » ou « doctrine » et ont été largement appliqués dans certains groupes de religieux et de laïques. Il est facile de montrer que cet essor est étroitement lié aux nouvelles conditions de l'Église catholique, minoritaire voire purement et simplement persécutée en certains pays. Le cas de l'Angleterre est à cet égard particulièrement probant [89]. Celui des difficultés rencontrées par la Compagnie de Jésus en France également. Ce qu'une incursion à l'époque médiévale permet de montrer — en laissant de côté pour l'instant la question essentielle du degré de conscience, d'élaboration théorique et de mise en pratique de dispositif de dissimulation par équivocité et restriction dans les communautés hérétiques persécutées —, c'est au moins que les dispositifs rendus célèbres par et contre la Compagnie de Jésus entre la fin du XVIe et le XVIIIe siècle, se sont cons-

87. MONTAIGNE, *Essais*, II, 12, *Apologie de Raymond Sebond*. Au sujet des accusations du Jésuite Coton à l'encontre de l'interprétation de la formule eucharistique par Théodore de Bèze et des discussions que cette doctrine a pu soulever parmi les protestants, voir David HOME, *Le Contr'assassin ou Réponse à l'Apologie des Jésuites...*, 1612, p. 148-150.

88. Il faut ajouter aussi, évidemment, toute la documentation existant sur le marranisme et les morisques dissimulés en Espagne.

89. Pour une première approche, voir PEREZ ZAGORIN, *Ways of Lying : Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge-Londres, 1990.

titués entre le XIIe et XIIIe siècle dans un va-et-vient entre la pratique de la logique dans les universités, la pratique pénitentielle et la pratique inquisitoriale, et par là même un va-et-vient entre les schèmes intellectuels de l'enquêteur et les dispositifs élaborés par les groupes et les individus soumis à la persécution. À cet égard, la lutte mortelle de l'Église de Rome contre les dissidences hérétiques semble avoir été un laboratoire où la sophistique universitaire a pu servir à analyser, mais aussi, pour une part au moins, à fabriquer, à inventer si l'on veut (mais certes pas *ex nihilo* comme le montrent les quelques exemples probants apportés ci-dessus) des stratégies énonciatives déceptives structurées par l'équivocité, permettant de reconduire la prohibition inconditionnelle du mensonge, tout en préservant efficacement les secrets.

Malgré la publicité forcenée faite à l'injonction de transparence communicationnelle, cette histoire n'est certes pas terminée, car toute nouvelle dissidence — quelles que soient ses convictions en la matière, c'est-à-dire même lorsqu'elle participe de l'utopie de la transparence — doit nécessairement réinventer à chaque fois des procédures similaires, pour se doter de l'opacité sociale absolument vitale, sans laquelle elle ne pourrait naître ni se maintenir [90]. Ce principe, même s'il est aujourd'hui banni de la plupart des *credo* idéologiques, est bien connu de toutes les polices du monde.

90. Voir au moins Georg SIMMEL, *Soziologie Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 1908 ; *Secret et sociétés secrètes*, trad. de l'allemand par Sibylle MULLER, postface de Patrick Watier, Strasbourg, 1991.

Jean-Pierre CAVAILLÉ, EHESS — CRH — GRIHL, 54 boulevard Raspail, F-75006 Paris

L'art des équivoques : hérésie, inquisition et casuistique. Questions sur la transmission d'une doctrine médiévale à l'Époque moderne

On se propose l'investigation des sources médiévales de la « doctrine » des équivoques et des restrictions mentales défendue à l'Époque moderne par des théologiens catholiques (en particulier membres de la Compagnie de Jésus). Il est pour le moins surprenant de découvrir que les éléments constitutifs de cette « doctrine » proviennent en droite ligne des textes inquisitoriaux décrivant et analysant les échappatoires verbales des hérétiques (vaudois, cathares, etc.) interrogés. A-t-on d'abord affaire à la projection sur la parole d'hérétiques, réels ou prétendus, de jeux et d'arguments dialectiques en vogue dans les universités ? ou bien à des dispositifs effectifs de protection élaborés par des groupes où le serment et le mensonge étaient rigoureusement bannis ? Comment dès lors expliquer l'assomption par la théologie la plus orthodoxe de ce qui a pu paraître comme des signes distinctifs du discours et du comportement hérétiques ?

Équivoques — restrictions mentales — mensonge — hérésie — vaudois — cathares

The art of ambiguity : heresy, inquisition and casuistry. Questions on the transmission of a medieval doctrine to modern times

This paper aims to investigate the medieval origin of the « doctrine » on ambiguities and mental restrictions endorsed in Modern Times by catholic theologians (especially those members of the Company of Jesus). It is rather surprising to find out that the constitutive elements of this « doctrine » come straight from inquisitorial texts describing and analysing verbal stratagems used by heretics (*i.e.* Waldensian, Cathars) when they were subjected to an interrogatory. Do we deal, here, with the identification of utterances by real or would-be heretics with logical plays and arguments favoured in the universities ? or with efficient devices worked out for their own protection by people for which oaths and lies were strictly prohibited ? How then can we explain the assumption by the most orthodox of theology of what could be seen as distinctive signs of the speech and the behaviour of heretics ?

Ambiguity — mental restriction — lie — Waldensian — Cathars

Médiévales 43, automne 2002, p. 147-162

Joseph ZIEGLER

NORD-SUD : LA MÉDECINE PARISIENNE DANS SON CONTEXTE EUROPÉEN. À PROPOS DE *LA MÉDECINE MÉDIÉVALE DANS LE CADRE PARISIEN* DE DANIELLE JACQUART *

Les études historiques sur la médecine savante médiévale ont pris l'habitude d'opposer une aire méridionale, en particulier italienne, caractérisée par une médecine dynamique et une aire septentrionale, en retrait, avec en particulier la Faculté de médecine de Paris dont les progrès auraient été entravés par la présence oppressante de la prestigieuse Faculté de théologie. Faut-il continuer à souscrire sans nuance à cette idée ? Telle est la question qui servira de fil directeur à ce point de vue élargi sur un livre très important qui a été reçu avec de nombreux éloges par la communauté des historiens de la médecine médiévale. Je ne répéterai pas les paroles chaleureuses avec lesquelles les spécialistes ont accueilli un ouvrage magistral de plus de 587 pages particulièrement denses. La publication de ce livre devrait cependant attirer l'attention de quiconque s'intéresse à la culture, à la société et à la pensée du bas Moyen Âge. Dans les pages qui suivent j'aimerais présenter le livre au médiéviste généraliste, mettre en évidence des thèmes d'un intérêt général et débattre de cette contribution majeure à l'historiographie récente de la médecine du bas Moyen Âge.

L'année 1998 a bénéficié d'une moisson particulièrement riche de livres sur ce qu'on nomme la « médecine nord-européenne ». En se fondant sur un examen méticuleux de manuscrits, Cornelius O'Boyle a décrit comment l'enseignement de l'*Ars medicine*, une collection comprenant entre cinq et sept courts traités médicaux d'origine grecque

* Paris, Fayard, 1998. Désormais abrégé en *La Médecine médiévale*.

ou arabe, qui formait la base d'à peu près tout enseignement médical en Europe entre le XIIe et le XVIe siècle, s'est développé dans la Faculté de médecine de l'Université de Paris [1]. Il a replacé ces textes de médecine savante dans le contexte de l'enseignement universitaire et les a expliqués à la lumière des méthodes d'instruction propres aux premiers *studia*. Ainsi, nous comprenons mieux comment des interprétations recevables d'ouvrages médicaux pouvaient être formulées par des maîtres, comment ces dernières étaient transmises à leurs étudiants, et comment elles évoluèrent dans le temps à mesure qu'elles étaient transmises d'une génération à l'autre. Cornelius O'Boyle insiste sur l'importance de l'*Ars medicine* salernitaine plutôt que sur le « Nouveau Galien » ou sur le *Canon* d'Avicenne, en la présentant comme la première et la plus propédeutique des collections de textes en usage dans l'enseignement médical des universités. Ces textes servaient pour les maîtres en médecine de point de départ naturel et adapté au processus de définition des textes constituant la discipline médicale. L'influence de la Faculté médicale à Paris, de ce point de vue, était en partie une conséquence de la prééminence générale de l'Université, qui reposait sur la réputation de ses Facultés d'arts et de théologie. Mais la reproduction précise du curriculum médical parisien fait penser que la Faculté de médecine était, en elle-même, considérée comme un centre d'excellence qui avait établi sous une forme statutaire un système d'éducation médicale fondé sur l'*Ars medicine* que d'autres universités s'efforcèrent d'imiter. Ainsi, entre 1175 et 1250 approximativement, l'enseignement médical parisien s'accorda progressivement sur un canon déterminé d'œuvres comprenant des textes considérés comme nécessaires pour une formation en médecine. Le tournant décisif eut lieu lorsque ce canon fut adopté comme curriculum universitaire des études médicales. À partir de ce moment, l'enseignement médical allait être dispensé à l'intérieur de la nouvelle structure institutionnelle de la Faculté de médecine de l'Université et délivré exclusivement par elle. La version commentée de l'*Ars medicine*, l'*Ars commentata*, marqua dans les années 1250 un déplacement caractéristique d'intérêt des textes eux-mêmes vers leurs commentaires. Ces commentaires devinrent alors le véritable sujet pour les exposés dans les écoles. Le témoignage apporté par la dissémination des manuscrits montre que l'*Ars commentata* française parvint en Italie vers la fin du XIIIe siècle où elle continua à être copiée jusqu'au XVe siècle. Tandis que l'unique version italienne

1. C. O'BOYLE, *The Art of Medicine : Medical Teaching at the University of Paris*, 1250-1400, Leyde-Boston-Cologne, 1998.

de textes commentés connus sous le nom d'*Articella* eut beaucoup plus de succès en Italie que l'*Ars commentata* française, ce fut cette dernière qui fut la plus diffusée à travers l'Europe occidentale prise dans son ensemble jusqu'au début du XVIe siècle. Cornelius O'Boyle a ramené l'attention sur le rôle dominant que la Faculté de médecine à Paris a eu entre 1250 et 1400 pour la détermination du curriculum dans les écoles de médecine à travers toute l'Europe. Mais il s'en est tenu pour l'essentiel à une analyse codicologique qui apporte des données et des informations précieuses mais restera toujours limitée si on ne s'attelle pas systématiquement à l'étude du contenu des manuscrits.

En 1998 également, Faye Getz a publié sa brève synthèse sur l'enseignement médical dans l'Angleterre médiévale de 750 à 1450 dans laquelle elle a décrit la façon dont cet enseignement a progressivement acquis une audience chez les Anglais [2]. Elle a montré que des hommes de médecine comme Gilbertus Anglicus (Gilbertus del Egle) ne pouvait être rangé dans une catégorie clairement définie de médecins. Certains de ceux qui exerçaient une fonction médicale étaient en outre des prêtres, des philosophes ou des maîtres. La grande diversité des guérisseurs semble indiquer que le terme de « profession » ne pouvait s'appliquer à la pratique médicale anglaise. Une division fonctionnaliste des praticiens insulaires en barbiers, médecins et chirurgiens n'est pas conforme à la réalité anglaise où les praticiens accomplissaient souvent toutes ces tâches sous un seul et même chapeau. Des brasseurs pratiquant la chirurgie, des abbés s'occupant d'accouchements, des frères écrivant des livres de médecine, un chancelier de l'Échiquier soignant le roi, un chirurgien cistercien — tous ces gens étaient impliqués dans une activité médicale en plus d'autres occupations. En fait, les Universités d'Oxford et de Cambridge, dont les Facultés de médecine remontaient à la fin du XIIIe siècle, devinrent des forces institutionnelles de plus en plus puissantes dans la vie de l'élite des praticiens anglais. Au XIVe siècle elles fournirent de plus en plus aux maisons royales ou nobiliaires un vivier indigène de praticiens savants. Mais à la différence de ce qui se passait en Europe méridionale au XVe siècle, l'expertise médicale commençait à peine à se distinguer des autres compétences.

L'histoire que fait Faye Getz de la médecine dans l'Angleterre médiévale asseoit bien l'idée selon laquelle tout au long du Moyen Âge existait une différence fondamentale entre l'Europe du Nord et celle du Sud dans le domaine de la connaissance médicale (qu'elle soit théorique ou pratique). La délimitation entre Nord et Sud, qui correspond à peu

2. F. GETZ, *Medicine in the English Middle Ages*, Princeton NJ, 1998.

près à la ligne formée par les Alpes, sous-entend que les écoles médicales à Bologne, Padoue et Montpellier étaient beaucoup plus avancées que leurs consœurs du Nord à Paris ou Oxford. Jusqu'à la parution du livre de Danielle Jacquart, tout lecteur d'ouvrages consacrés à l'histoire sociale et culturelle de la médecine médiévale rencontrait inévitablement les excellents travaux d'historiens comme Nancy Siraisi et Katharine Park, qui avaient travaillé principalement sur le domaine italien [3]. C'est sous l'influence de leurs études que l'idée d'une différence importante dans la médecine universitaire entre Nord et Sud s'est ancrée dans les esprits des historiens actuels de la médecine médiévale.

Lorsqu'en 1981 Nancy Siraisi publia son livre sur Taddeo Alderotti († 1295) et ses élèves à Bologne, elle apporta, entre autres, une contribution susbstantielle à la diffusion de cette idée. Elle prévint les historiens que « ce serait une erreur, cependant, de supposer que les universitaires associés aux écoles italiennes aient habité un univers intellectuel différent ou aient souscrit à un système de valeurs complètement différent de ceux du Nord. Les tendances de la pensée se sont répandues librement de part et d'autre des Alpes, de sorte que les courants intellectuels ne peuvent être facilement identifiés comme étant propres aux écoles italiennes, spécifiques à Bologne ou bien spécifiques à quelque groupe particulier de maîtres à Bologne ou ailleurs. » [4] Mais son livre, qui a eu une grande influence, a durablement ancré la thèse convaincante selon laquelle en ce qui concerne la médecine, les *studia* de l'Europe du Sud se caractérisaient, entre autres, par le statut laïque de beaucoup de maîtres et d'étudiants, l'apparition tardive d'un enseignement public de la théologie, et un enseignement des arts libéraux et de la philosophie en étroite association institutionnelle et intellectuelle avec la médecine. Dans le cas de Taddeo Alderotti et ses élèves, la formation médicale était plus orientée vers les professions séculières savantes que celle qui était proposée à Paris ou Oxford. Ce penchant séculier, à savoir la distance par rapport à la théologie qui entravait le développement de la médecine, permettrait d'expliquer le statut et la

3. N. G. SIRAISI, *Taddeo Alderotti and his Pupils : Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton NJ, 1981 ; EAD., *Avicenna in Renaissance Italy : The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*, Princeton NJ, 1987 ; EAD., *Medicine and the Italian Universities*, 1250-1600, Leyde, 2001 ; K. PARK, *Doctors and Medicine in Early Renaissance Florence*, Princeton, 1985 ; EAD., « The Life of the Corpse : Division and Dissection in Late Medieval Europe », *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 50, 1995, p. 111-132 ; EAD., « The Criminal and Saintly Body : Autopsy and Dissection in Renaissance Italy », *Renaissance Quarterly*, 47, 1994, p. 1-33.

4. N. SIRAISI, *Taddeo Alderotti..., op. cit.*, p. 4.

productivité supérieurs auxquels étaient parvenues à la fin du XIII[e] siècle et au début du XIV[e] siècle les Facultés de médecine à Bologne et les *studia* de Padoue et de Montpellier qui avaient la même orientation.

La Médecine médiévale dans le cadre parisien de Danielle Jacquart a introduit de nouveau dans l'actualité de la recherche la question de cette différence entre Nord et Sud. Si l'on ne peut nier que des différences aient existé (comme par exemple une production beaucoup plus théorique chez les universitaires italiens ou l'absence presque complète de la littérature des *consilia* chez les universitaires parisiens), ce livre montre clairement qu'une école d'Europe septentrionale comme celle de Paris, en dépit de l'ombre que lui faisait la très renommée Faculté de théologie, n'était pas en retard; dans de nombreux domaines, en effet, elle était innovatrice et au tout premier rang de la technique et de la science médicales. La préservation de la tradition de l'*Ars medicine* (ou de l'*Articella* pour les régions italiennes) parallèlement à une entreprise de commentaire et d'accroissement de l'intérêt pour Galien; la place centrale donnée au *Canon* d'Avicenne; la conservation de la chirurgie dans le curriculum universitaire formel; la démonstration d'anatomie avec des cadavres; l'utilisation d'outils scolastiques pour la recherche dans le cadre de l'enseignement; le rôle écrasant que joua la théorie des complexions dans l'explication et le traitement des maladies; et le lien étroit avec la philosophie naturelle aristotélicienne — tous ces traits sont des caractéristiques qui s'appliquent aussi bien à Paris qu'à Bologne, quoique évidemment selon des dosages spécifiques. L'intérêt particulier de Jacques Despars, par exemple, pour Avicenne fut unique dans le contexte parisien, et la quantité de commentaires sur le *Canon* d'Avicenne effectués par des médecins italiens est beaucoup plus importante que ce que l'on trouve dans le Nord. Comme ailleurs en Europe les maîtres de médecine à Paris étaient pleinement insérés dans la vie intellectuelle, sociale et politique de leur ville.

Le livre est construit autour de cinq chapitres, chacun d'entre eux étant consacré à un thème majeur et divisé en sous-chapitres. Le premier chapitre traite des relations entre médecine et chirurgie, le second s'intéresse aux études et à l'enseignement à l'Université de médecine, le troisième analyse l'interaction entre médecine et communauté civile, le quatrième chapitre examine quelques débats doctrinaux et leurs solutions, et le cinquième est consacré à la pratique médicale.

À bien des égards chaque chapitre peut être lu séparément comme une étude indépendante, et le livre dans son ensemble peut être utilisé comme une vaste encyclopédie qui traite tous les sujets imaginables sur la médecine et son rôle culturel au Moyen Âge. Dans ce but, Danielle

Jacquart a élaboré deux index exhaustifs (un index des noms de personnes et un index combinant noms de lieux et sujets) qui permettent au lecteur sélectif de trouver rapidement le sujet désiré. De l'aimant, l'air et l'alchimie, en passant par le calcul urinaire, le célibat, le cerveau, jusqu'au vin, au vinaigre et à la visualisation du savoir, on peut y trouver de très nombreuses références. Il y a aussi deux appendices. Le premier (outil très utile permettant d'avoir une connaissance détaillée des thèmes centraux débattus par les médecins de l'Université de Paris autour de 1400) donne les titres des *questiones* du commentaire de Jacques Despars sur le *Canon* d'Avicenne. Le second appendice énumère les sources citées par Jacques Despars dans ledit commentaire.

Si au premier coup d'œil ce livre pourrait ressembler à une histoire très traditionnelle de la médecine médiévale, le véritable récit que propose Danielle Jacquart n'est pas seulement une synthèse limpide de la recherche historique la plus à jour et des vingt-cinq années de sa propre recherche : c'est aussi un texte particulièrement riche en nouveautés et très stimulant dans ses contextualisations. L'auteur n'a pas seulement vu chacun des textes liés à l'un de ses héros parisiens qui sont l'épine dorsale de son analyse (le chirurgien Henri de Mondeville [† vers 1320], Jean de Saint-Amand [fin du XIIIe siècle], Pierre de Saint-Flour [fl. 1350], Évrard de Conty [maître régent entre 1357 et 1379], et surtout Jacques Despars [† 1458]), elle les a aussi tous lus. Cela se reflète bien dans son propos qui aborde le contenu du savoir médical et le contexte que constitue pour ce savoir la philosophie naturelle, et n'en reste pas au niveau de l'établissement institutionnel de la médecine savante. Le résultat est un livre qui est important pour les historiens de la philosophie médiévale, les historiens des sciences et, à vrai dire, pour les médiévistes en général, et qui ne l'est donc pas seulement pour les historiens de la médecine médiévale.

Examinons quelques-uns des éclaircissements qu'offre l'analyse de Danielle Jacquart. D'abord, sur le thème de la place de la chirurgie et des chirurgiens dans le monde médical parisien. L'excellent livre d'Andrea Carlino sur la dissection renvoie l'écho selon lequel tout ce qui était intéressant dans ce domaine (l'anatomie) est advenu en Italie et nulle part ailleurs [5]. Henri de Mondeville n'est pas du tout mentionné dans son livre ; Guy de Chauliac est mentionné comme disciple de Niccolò Bartucci de Bologne et comme source la moins attendue pour

5. A. CARLINO, *Books of the Body : Anatomical Ritual and Renaissance Learning*, Chicago-Londres, 1999 (titre italien original : *La fabbrica del corpo : Libri e dissezione nel Rinascimento*, Turin, 1994).

l'implantation de la pratique de la dissection universitaire [6]. Selon le récit de Carlino, les autopsies à Paris ont commencé au début du XVe siècle (1406 étant la date de la première attestation). Ce n'est que soixante-dix ans plus tard que les démonstrations anatomiques devinrent une partie du cours ordinaire des études médicales, imitant ainsi le modèle italien [7]. Mais Danielle Jacquart montre de façon convaincante que s'appuyer sur les seuls documents officiels (c'est-à-dire les règlements universitaires avec une mention spécifiant l'incorporation de la dissection au curriculum) est une manière trop étroite d'aborder le sujet [8]. Le fait que, à la différence de ce qui se passe en Italie au XIVe siècle, des preuves légales et officielles à partir des archives attestant la dissection anatomique dans le contexte universitaire fassent défaut n'autorise pas une généralisation selon laquelle les sensibilités nord-européennes auraient retardé le développement de l'approche anatomique de la médecine. D'autres sources font penser à un intérêt croissant pour l'anatomie humaine bien avant 1407 (l'autopsie pratiquée sur le corps de l'archevêque d'Arras Jean Canard) ou 1477-1478 (où pour la première fois un registre universitaire mentionne que l'on doit payer 18 sous au bourreau chaque année pour transporter le corps d'un pendu dans un endroit où il puisse être disséqué). Il y a un bon nombre de preuves attestant que les médecins de l'Université de Paris examinèrent scientifiquement des crânes et des squelettes qu'ils avaient pris dans les charniers et les cimetières. Cela leur permit de corriger des conceptions erronées de longue date, que des autorités avaient répandues au fil des ans à travers des traductions inexactes et des commentaires incorrects. À cet égard, la connaissance des os, des muscles, des nerfs, des artères et des veines que manifeste le commentaire de Jacques Despars est peut-être la plus complète et la plus exacte qu'un texte médiéval ait jamais montré.

La conclusion de Danielle Jacquart est claire : la chirurgie, un intérêt pour l'anatomie humaine et les dissections étaient des activités communes et en vogue à Paris aux XIVe et XVe siècles. Ainsi, le tableau selon lequel la chirurgie nord-européenne aurait été, pour des raisons culturel-

6. « *Even* Gui de Chauliac seems to allude to established practice [of dissection] ». Ibid., p. 172, 181 ; « *even* » (même) sans doute, parce que, selon l'auteur, cette pratique ne faisait pas vraiment partie du cadre universitaire français avant la fin du XVe siècle.

7. *Ibid.*, p. 180 n. 177 ; voir *La Médecine médiévale*, p. 99.

8. *La Médecine médiévale*, p. 102-103, 109-111, et à la p. 105 : « Il me paraît donc vain de supposer une prétendue opposition entre les mentalités méridionale et septentrionale, dans les pratiques funéraires et l'approche des corps morts, alors que l'historien est surtout confronté aux aléas de sa documentation et à l'ambiguïté du terme *anatomia* ».

les et religieuses, scientifiquement en retard par rapport aux *studia* italiens doit être révisé. Les dissections pratiquées sur des corps dans des buts universitaires ne sont pas restées très en arrière de celles qui étaient réalisées en Italie, et les universitaires parisiens devinrent capables de mettre en question le manuel sur l'anatomie de Mondino dei Liuzzi († 1326), qui faisait autorité, presque en même temps que leurs confrères italiens. De cette manière, Danielle Jacquart nous apprend à traiter les sources et les termes avec précaution, dans toute leur ambiguïté et leur complexité, ce que ne permettent pas de simples généralisations.

La chirurgie française telle qu'elle est représentée par Henri de Mondeville dans sa *Chirurgie* (commencée en 1306 mais formant originellement une série de leçons qu'il avait données à Montpellier) était très novatrice en ce qu'elle incorporait la chirurgie au monde scolastique. Elle créa une science chirurgicale dans laquelle une solide base théorique était étroitement liée à la pratique chirurgicale d'une manière beaucoup plus sophistiquée et beaucoup plus complète que celle de ses prédécesseurs italiens [9]. Sans relâche, dans sa *Chirurgie*, Henri plaide devant les médecins pour qu'ils reconnaissent qu'il est noble de traiter une maladie manuellement, et il exhorte les chirurgiens à acquérir une base théorique solide et à cesser d'être ignorants de la théorie médicale. Désormais la chirurgie allait faire partie du milieu universitaire. La rivalité traditionnelle entre médecins et chirurgiens n'alla pas au-delà du niveau rhétorique, et même là c'était davantage les chirurgiens que les médecins qui maintenaient vive la flamme de la compétition. Vers le milieu du XVe siècle, les chirurgiens en vinrent même à défendre l'usage du latin dans l'enseignement de l'anatomie, de façon à accroître la hauteur des murs les séparant du nombre croissant des empiriques non instruits (les barbiers) qui les concurrençaient.

Un médecin comme Jacques Despars trouva que le savoir anatomique n'était pas seulement important pour rehausser chez les médecins la connaissance étiologique des pathologies et des thérapeutiques efficaces. Quand on lui demandait ce que l'anatomie apporte au médecin, il soulignait que cette science élève l'âme, car celui qui s'y est engagé est conduit à contempler la sagesse et la vertu du Créateur et à le louer Lui qui a formé les parties du corps suivant l'ordre, la taille et la proportion. Ainsi, l'anatomie a une signification spirituelle pour le médecin chrétien, ce qui est une idée très familière à tous ceux qui travaillent sur la dissection et l'anatomie en Europe au XVIe siècle, mais qui était déjà bien établie dans le milieu médical parisien au début du XVe siècle. La

9. *Ibid.*, p. 49.

Renaissance italienne n'a donc pas inventé l'admiration religieuse pour la connaissance anatomique.

Le deuxième chapitre traite de la structure universitaire dans laquelle la médecine fut enseignée et apprise. Ici Danielle Jacquart reconstruit un tableau cohérent de l'institutionnalisation et des activités de la Faculté de médecine à Paris des années 1270 au milieu du XVe siècle. Ainsi sont étudiés son personnel, son curriculum, ses activités d'enseignement, ses politiques d'attribution de la licence et son rôle dans le maintien de la santé publique, tout comme le profil collectif des maîtres. Si on les compare à leurs collègues italiens, les médecins universitaires parisiens ont produit relativement peu d'écrits théoriques. Mais en s'appuyant sur un nombre varié de sources non littéraires, Danielle Jacquart montre que, somme toute, la Faculté de médecine à Paris fit preuve d'une grande activité et ne fut jamais stérile intellectuellement. Bien que ses maîtres n'aient pas produit d'amples commentaires sur les textes canoniques, ils ont apporté une contribution originale à d'autres genres de textes médicaux (manuels pour praticiens, dictionnaires médicaux, exercices universitaires), pour développer des méthodes mnémoniques et pour diffuser le savoir médical au-delà des cercles étroits des spécialistes (en publiant, par exemple, en langue vernaculaire). Toutes les fois qu'elle l'a pu, Danielle Jacquart a consulté les manuscrits plutôt que les éditions imprimées anciennes. Cela lui a permis de tirer des conclusions à partir de la composition et de la mise en page, des annotations, des enluminures dans les manuscrits — autant de données qui sont perdues dans les éditions imprimées. Cependant elle ne s'en tient pas à l'analyse des statuts universitaires ou au contexte codicologique de tel ou tel manuscrit : elle déchiffre les intérêts philosophiques et les modes de pensée de l'auteur d'écrits médicaux et donne au lecteur une connaissance substantielle du contenu du texte. De cette manière, Danielle Jacquart révèle comment les courants nominalistes ont infiltré le travail d'un universitaire parisien comme Pierre de Saint-Flour dans les années 1330, ou comment les auteurs d'écrits médicaux ont emprunté aux prédicateurs la méthode des *exempla* didactiques de manière à renforcer la qualité pédagogique de leurs textes [10]. Tout cela transforme un sujet qui pourrait facilement devenir un pesant exposé d'histoire institutionnelle en une discussion vivante qui pourrait aussi être lue par ceux qui s'intéressent à la philosophie du bas Moyen Âge.

Dans le chapitre consacré à la santé publique et à l'utilisation de la connaissance médicale pour le bien public, Danielle Jacquart donne à l'historien une preuve concrète du rôle effectif de la médecine pour

10. *Ibid.*, p. 191-194, 203-204.

défendre le bien et l'utilité publics (*bonum commune*, *utilitas communis*) ; or c'est une approche qui manque dans les discussions théoriques récentes sur ce sujet [11]. Elle décrit le processus de « médicalisation » de la société parisienne dans laquelle la Faculté de médecine assura le contrôle sur la pratique médicale et la fourniture de médicaments à Paris et combattit les praticiens sans licence. L'auteur consacre une longue sous-section à l'unique contribution de la Faculté de médecine de Paris à la lutte contre la peste, lorsque les médecins parisiens n'expliquèrent pas le désastreux événement comme le résultat d'un châtiment divin et légitimèrent une réponse médicale à l'épidémie plutôt qu'une réponse religieuse sous forme de prière et de purification religieuse. De cette manière, elle montre de façon convaincante que dans l'explication des maladies, les médecins savants du XIVe siècle à Paris utilisèrent la théorie de la contagion qui coexista pacifiquement avec l'explication aériste pour déterminer les causes de la peste [12]. L'utilisation de la langue vernaculaire que firent ces médecins parisiens est méticuleusement examinée pour montrer les moyens par lesquels le savoir normalement transmis en latin trouva une plus large audience, comment il se trouva modifié pendant la transmission et quels en étaient les possibles destinataires. Par exemple le commentaire français d'Évrard de Conty sur les *Problemata* d'Aristote IV. 26 qui traite des différents modèles pour l'homosexualité masculine, les décrit en des termes purement physiques. Il n'étiquette pas la pratique homosexuelle comme moralement mauvaise. Mais le texte reflète l'embarras de l'auteur à cause de la formulation aristotélicienne, et renvoie le lecteur qui souhaite accéder à une matière non expurgée sur cette pratique, qui est « abominable à la nature », au texte original d'Aristote et à son plus célèbre commentateur médiéval, Pietro d'Abano [13]. Cela montre que les généralisations simplistes selon lesquelles les textes vernaculaires sont destinés à ceux qui ne savent pas lire le latin sont inexactes [14]. La langue vernaculaire apparaît aussi dans les recettes médicales et atteste une tendance au bilinguisme chez les médecins au milieu du XVe siècle : aux patients

11. M. KEMPSHALL, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford, 1999.

12. *La Médecine médiévale*, p. 239-240, 255, 258.

13. *Ibid.*, p. 282 ; voir aussi maintenant D. JACQUART, « Moses, Galen and Jacques Despars : Religious Orthodoxy as a Path to Unorthodox Medical Views », dans P. BILLER et J. ZIEGLER éd., *Religion and Medicine*, York Studies in Medieval Theology, t. III, Woodbridge, 2001, p. 35-45, et J. CADDEN, « "Nothing Natural Is Shameful" : Vestiges of a Debate about Sex and Science in a Group of Late-Medieval Manuscripts », *Speculum*, 76, 2001, p. 66-89.

14. *La Médecine médiévale*, p. 282.

(quel que soit leur statut social) ils s'adressent en vernaculaire, et aux praticiens de la médecine, médecins ou apothicaires, ils donnent des instructions en latin. Ce chapitre comprend enfin une discussion sur l'équilibre délicat chez les médecins de l'Université de Paris entre l'acceptation de l'astrologie et le rejet des pratiques magiques ainsi que la critique cachée des autres pratiques surnaturelles.

Le quatrième chapitre s'attache au contenu de quelques polémiques doctrinales majeures qui agitèrent la scène médicale aux XIVe et XVe siècles. Certains de ces débats opposèrent les médecins et les philosophes, les sectateurs de Galien et d'Avicenne et ceux d'Aristote et de ses commentateurs (Averroès en particulier). D'autres débats, purement internes, furent provoqués par les contradictions dans les sources médicales elles-mêmes. Danielle Jacquart étudie le débat sur la nature du sang et la façon dont il nourrit le corps. Le débat montre les médecins et les philosophes brûlant de comprendre ce qu'est exactement le rôle du sang et comment l'aliment s'assimile à la chair humaine. Elle présente ensuite une autre question intrigante : quelle est la substance des esprits — une vapeur s'élevant du sang ? Cette question conduisit les médecins des universités médiévales à un débat enflammé sur le rôle biologique et psychologique des esprits, sur leur relation avec l'âme et les organes corporels qui les gouvernent. Des questions suscitaient particulièrement l'intérêt : l'esprit vital et le rôle du cerveau et d'autres organes qui lui étaient liés (comme le *rete mirabile*) pour rendre l'esprit vital plus subtil et pour qu'il devienne source de la sensation et du mouvement volontaire. Quiconque s'intéresse à la psychologie pré-moderne et à l'histoire du cerveau humain ne peut ignorer ces pages. Troisième polémique décrite par Danielle Jacquart dans ce chapitre : l'explication du pouvoir attractif (*virtus attractiva*) et sa relation avec le concept de forme spécifique et le rôle de la chaleur et du vide dans la production du pouvoir d'attraction. En quatrième lieu, l'auteur présente le débat qui eut lieu autour de l'idée que la fièvre est une chaleur allumée dans le cœur. Ce débat est suivi par celui qui porte sur la possibilité d'existence d'une personne avec une complexion véritablement tempérée *ad iustitiam*.

Le livre se termine par un chapitre sur la dimension pratique de la médecine savante parisienne. Danielle Jacquart montre que les universitaires, de Pierre de Saint-Flour à Jacques Despars, ont préféré la définition averroïste de la médecine, qui faisait de cette dernière une discipline qui commence là où la philosophie naturelle finit, et qui tentait de réduire la partie spéculative de la médecine au profit d'une insistance sur la mise en pratique de la théorie. Ce chapitre comprend une discussion détaillée sur le médecin comme gardien de la morale et comme

praticien également intéressé à la constitution psychologique de ses patients. Médecine et physiognomonie étaient étroitement liées, et le médecin qui scrutait avec attention les accidents de l'âme de son patient, comme si cela faisait partie de sa tâche de médecin, donnait de temps en temps à son patient un diagnostic dans lequel il déchiffrait le caractère de ce dernier en l'alertant au sujet des défauts biologiques qui pouvaient toujours être contrôlés (comme le montre, par exemple, Roland l'Escripvain [† vers 1470] qui était maître régent pendant les années 1424 et 1442 et qui produisit un vaste *compendium* de physiognomonie [*Reductorium physionomie*] pour son patron anglais, le duc de Bedford).

Une description de la médecine savante médiévale qui ne donnerait pas sa place aux forts liens tissés avec l'astrologie serait partiale et défectueuse. Danielle Jacquart consacre une sous-section entière à la croyance aux influences du monde céleste sur les régions inférieures de l'univers et aux implications pratiques de cette croyance. Cependant, quelques médecins, comme Jacques Despars, étaient ambivalents sur le rôle de l'astrologie comme outil explicatif, et n'étaient prêts à accepter à contrecœur les considérations astrologiques que pour satisfaire leurs patients crédules et ignorants, dans le but de renforcer ainsi leur confiance dans la thérapie et d'augmenter ses chances de succès.

Ce chapitre comprend une étude détaillée sur les drogues et la pharmacologie, qui expose les liens étroits entre médecine et alchimie, un champ qui attend encore une étude systématique. Danielle Jacquart parle d'un « glissement alchimique » chez les médecins qui recherchaient un traitement efficace contre les pierres rénales ou vésicales, mais qui en même temps liaient cette recherche à la quête de la pierre philosophale, l'élixir, le médicament ultime qui pourrait soigner toute maladie et prolonger la vie personnelle jusqu'à sa durée maximale. De nombreux ingrédients (comme l'huile de scorpion ou le sang de bouc) ou des techniques chimiques de distillation ou de sublimation (plutôt que de simples mélanges) qui faisaient partie des recettes des médicaments pour briser la pierre étaient aussi utilisés dans divers procédés alchimiques [15].

Quelles furent les caractéristiques des maîtres régents parisiens ? Par leur formation obligatoire dans les arts et les contacts qu'ils maintinrent avec les chapitres cathédraux (en y servant souvent comme chanoines), ces maîtres ne pouvaient demeurer indifférents aux tendances intellectuelles courantes chez les philosophes et les théologiens. Ils étaient ainsi pleinement exposés au monde savant dans lequel ils vivaient et à une

15. *Ibid.*, p. 402, 488-500.

grande variété de disciplines voisines qui étaient utiles à la préoccupation théorique et pratique du médecin pour le bien-être du corps. En second lieu, ils n'ont pas dédaigné d'utiliser la langue vernaculaire dans leur discours médical, et cet usage reflète leur insertion dans la société urbaine et l'influence d'éléments moins savants de la société. Quant à la question de savoir si cela a contribué à une simplification du contenu de leurs écrits, ici Danielle Jacquart conseille à tout historien qui travaille sur la culture savante de tenir compte de l'interaction avec leurs pairs intellectuels mais aussi avec les laïcs d'un moindre niveau ou bien non instruits.

Les XIVe et XVe siècles furent des temps de crise : épidémies, désaccords doctrinaux, chaos terminologiques, et troubles politiques (avec pour résultat les échecs répétés des médecins pour expliquer les maladies et y apporter des remèdes). Comment les médecins universitaires ont-ils fait face à tout cela? Ce ne fut pas en mettant en question le fondement théorique de leur doctrine, mais en essayant de l'améliorer et en l'adaptant plus correctement aux conditions particulières de cette situation. La guerre de Cent Ans rendit la vie plus compliquée pour les médecins français qui voulaient s'attacher à de riches patrons. Mais les médecins français ne disparaissent pas tout à fait de la scène anglaise (que l'on pense, par exemple, au cas de Roland l'Escripvain).

Le lien entre « religion et médecine » est un autre centre d'intérêt clef sur lequel Danielle Jacquart apporte de nouveaux éclairages [16]. La présence de clercs chez les médecins savants, l'attitude ambiguë de l'Église à l'égard des pratiques médicales et de la médecine, les liens étroits de la cour pontificale avec la culture médicale européenne, tout cela est connu et retient l'attention de Danielle Jacquart. Mais sa contribution va bien au-delà : elle analyse le contenu de la médecine scolastique et y trouve des strates internes de considérations spirituelles et religieuses. Danielle Jacquart n'hésite pas à admettre que les médecins savants du Moyen Âge étaient constamment au courant des implications religieuses de leur activité, qu'ils exposaient des points de vue médicaux qui étaient influencés, et quelquefois mêmes fixés, par leurs convictions religieuses et philosophiques, ou encore qu'ils s'intéressaient activement à l'astrologie, à l'alchimie, à la physiognomonie et à d'autres disciplines teintées de magie. Dans un article récent, Danielle Jacquart a montré comment Jacques Despars a prélevé trois passages du *Canon* d'Avicenne où le médecin semble se débattre avec une discordance apparente entre le dogme religieux et la théorie médicale. Elle

16. Voir aussi J. ZIEGLER, *Medicine and Religion* ca *1300. The Case of Arnau de Vilanova*, Oxford, 1998 (ndt).

attire ainsi notre attention sur l'ensemble d'opinions interdites que les médecins devaient taire, éviter ou bien explicitement rejeter, et présente la stratégie d'autocensure de Jacques Despars [17]. Mais plus important : elle replace le discours médical dans son contexte religieux et lui donne une signification nouvelle et plus claire. Le fait qu'un médecin galénique orthodoxe pût en même temps développer des penchants pour l'alchimie, la physiognomonie ou la théologie ne constitue pas un cas rare et ne devrait pas briser son image d'homme sérieux.

Il a été montré que les théologiens parisiens étaient familiers des textes clefs et des concepts médicaux qu'ils incorporaient à leurs débats théologiques à la fois comme outils rhétoriques et comme aides substantielles à leurs arguments [18]. De la même manière, les médecins étaient au fait de la doctrine religieuse et des limites qu'elle instaurait pour les possibilités d'explications et de thérapeutiques. Et ils incorporaient également à leur œuvre médicale une information empruntée aux philosophes. La façon dont les médecins universitaires à Paris ont confronté les désaccords entre les autorités les plus révérées en philosophie et en médecine révèle aussi bien l'étendue de leurs connaissances philosophiques et la manière dont ils en ont fait usage que leur attitude devant l'autorité et leur conception de la preuve scientifique. La proximité de la très puissante Faculté de théologie n'a pas entravé les activités scientiques des médecins ; elle a même encouragé de temps en temps un dialogue fructueux entre médecins et théologiens.

Le livre est rempli de détails précieux sur la vie quotidienne de diverses couches de la population. Ces portraits comprennent, par exemple, une réponse stimulante à une question intrigante : comment expliquer la large place que les commentateurs médicaux ont consacrée à des discussions sur les problèmes liés à l'hernie ? Selon Jacques Despars, les nobles étaient particulièrement exposés à cette pathologie à cause de l'activité physique ardue et parfois violente qui faisait partie de leur vie quotidienne et qui avait lieu souvent après le repas, à cause aussi de leurs danses intenses, ou encore à cause de leur façon de s'habiller qui exerçait une pression particulière sur les reins.

En nous montrant le contexte religieux, théologique et philosophique de l'activité et de la production écrite médicales d'Henri de Mondeville à Jacques Despars, Danielle Jacquart situe l'histoire de la méde-

17. D. Jacquart, « Moses, Galen and Jacques Despars », *loc. cit.*

18. Voir maintenant, par exemple, P. Biller, *The Measure of Multitude : Population in Medieval Thought*, Oxford, 2000, qui montre comment les théologiens ont utilisé le raisonnement médical dans leur débat sur la *vitatio prolis* (mot à mot « l'empêchement de la naissance »).

cine au centre de l'étude de la culture médiévale et nous rend un grand service. En effet, l'histoire de la médecine est certainement importante pour ceux qui s'intéressent à l'évolution de la pratique et de la science médicales en tant que telles, mais elle ne peut être pleinement comprise que si elle est analysée dans des cadres plus larges : philosophique, culturel et religieux.

Certains ne manqueront pas de souligner qu'un personnage comme Henri de Mondeville appartient en réalité davantage à Montpellier qu'à la scène parisienne, qu'il prolongeait en fait l'approche de son maître Lanfranc de Milan (et que donc il devrait être considéré comme une extension de la tradition d'Europe du sud et non comme le médecin parisien type). D'autres se plaindront qu'un trop grand nombre d'arguments pénétrants de Danielle Jacquart reposent sur sa lecture du vaste et monumental commentaire de Jacques Despars sur le *Canon* d'Avicenne qui, de son propre aveu, a constitué une exception remarquable dans la scène parisienne et devrait, à certains égards, être davantage rattaché à la tradition italienne et être présenté comme une prolongation de commentaires comme celui de Gentile da Foligno [19]. Mais c'est là précisément que réside la force du travail de Danielle Jacquart. Elle ne succombe jamais à la tentation de faire des généralisations ; rien de ce qui crée des doutes ou qui déforme une explication facile ou élégante n'est occulté. Le lecteur est ainsi confronté à la pleine complexité du tableau. Le résultat est peut-être une lecture qui exige un effort intellectuel significatif et qui ne se résout pas en un récit narratif résumé, mais qui est loyalement guidée par l'intégrité intellectuelle de l'auteur.

Danielle Jacquart a écrit un livre qui dans les années à venir devrait être un point de départ essentiel pour tout chercheur s'intéressant à n'importe quel thème lié à la médecine médiévale. Mais elle a aussi écrit un livre qui pose le socle pour d'autres recherches. L'une de ces voies possibles serait l'approche comparative, qu'elle abandonne sciemment dans les propos introductifs de son livre : quelle est la différence entre la médecine européenne « du Nord » et celle « du Sud » au Moyen Âge ? Et ces catégories géographiques ont-elles quelque utilité ? Et plus spécifiquement : pourquoi le genre des *consilia* est-il principalement italien ? Y avait-il une différence entre la manière parisienne de lire Avicenne et la manière italienne ? Et que peut-on dire des liens interuniversitaires ? Danielle Jacquart mentionne quelques rencontres entre Oxford et Paris (par exemple, le cas d'un étudiant d'Oxford dans les dernières années

19. *La Médecine médiévale*, p. 117, 175. Voir désormais aussi R. FRENCH, *Canonical Medicine : Gentile da Foligno and Scholasticism*, Leyde, 2001.

du XIV[e] siècle qui fit une demande pour entrer à la Faculté de médecine de Paris après avoir suivi des études de médecine à Oxford pendant six ans) [20] ; elle attire notre attention sur la présence importante d'universitaires italiens qui ont accouru en nombre à Paris à partir de la fin du XIII[e] siècle (Lanfranc de Milan, Pietro d'Abano, Maynus de Maineriis, et peut-être Turisanus, sont simplement les noms les plus éminents d'une liste beaucoup plus longue) [21]. Quelle est la nature de l'échange qui en découla ?

De ce grand livre émerge une hypothèse de travail : s'il est vrai que la médecine italienne eut des caractéristiques certainement uniques qui la distinguèrent du cadre parisien, on pourrait peut-être revoir la croyance selon laquelle les deux médecines furent substantiellement différentes.

Traduit de l'anglais par Nicolas WEILL-PAROT

Joseph ZIEGLER, Department of General History, University of Haïfa, Haïfa, 31905, Israël

20. D. JACQUART, *ibid.*, p. 124.
21. *Ibid.*, p. 147-149.

Médiévales 43, automne 2002, p. 163-184

NOTES DE LECTURE

IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, edizione critica a cura di Giovanni Paolo Maggioni, Florence SISMEL, Edizioni del Galluzzo (Millenio medievale 6, Testi 3), 1998 (réédition corrigée en1999), LXVI-1368 p.

Pier Paolo Maggioni procure enfin une édition scientifique de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine. L'événement est de taille : chacun connaît l'importance de cette grande compilation hagiographique, rédigée à partir des années 1260, très largement diffusée dans des milieux divers (plus de mille manuscrits latins conservés), utilisée durablement dans la prédication. Or, curieusement, ce texte capital n'avait fait l'objet d'aucune édition sérieuse ; les médiévistes se reposaient encore sur une édition procurée en 1846 par Theodor Graesse, juste avant la construction de la philologie. Graesse prétendait avoir travaillé sur divers manuscrits et incunables, sans préciser lesquels (en fait, il utilisait l'impression Ebert de 1472). Le résultat était bien médiocre et rendait parfois le texte absurde et incohérent, à force d'inattention, de corrections inintelligentes, de choix arbitraires. Un exemple suffira : dans le chapitre sur l'Avent, Jacques de Voragine commente le verset de l'Apocalypse « les étoiles du ciel tombèrent sur la terre », en notant : « ce qu'on appelle "étoiles", ce sont les étoiles filantes (*asub*) qui présentent une certaine ressemblance avec les étoiles et, selon l'opinion commune, on dit que les étoiles tombent du ciel quand on voit des étoiles filantes ». Or Graesse a pris le mot *asub* pour l'abréviation de *a substantia.* On voit bien comment un texte fautif contribue à transformer l'image de Jacques de Voragine : dans la version Graesse, on a une phrase obscure, qui emploie de façon inexacte et artificielle un mot de la scolastique. Dans la version authentique, on a, de la part du compilateur, une remarque fort intéressante. Le très rare mot *asub,* qui désigne les étoiles filantes et les comètes, dérivé de l'arabe par le grec, relève du vocabulaire astronomique du XIIIe siècle et manifeste une réelle curiosité naturaliste chez Jacques de Voragine. Mais il y a plus : au lieu d'un psittacisme scolastique de mauvais aloi, on note chez l'auteur une assez hardie tentative de naturaliser le texte apocalyptique qui n'a rien d'indifférent dans les années 1260, au moment où beaucoup de lectures de l'Apocalypse, notamment chez les franciscains, accentuent la radicalité eschatologique du texte.

Les deux traductions françaises (Wyzewa et Roze), en partie fondées sur cette version, ajoutaient encore des couches d'erreurs et de contresens. Cette situation tenait au grand mépris porté jusqu'à une date récente au texte de Jacques de Voragine : une compilation grossière ne méritait pas le labeur philo-

logique, ni le souci historique. Une autre raison explique ce retard : la difficulté considérable de la tâche d'édition : comment construire des *stemmata* à partir d'une tradition manuscrite de deux siècles qui avait produit plus de mille manuscrits et multiplié les ajouts, les suppressions et les interpolations en fonction des besoins locaux ? Barbara Fleith avait ouvert une voie décisive dans sa thèse (publiée en 1991 par les Bollandistes sous le titre de *Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischer Legenda aurea*), en procédant à un classement régional et chronologique des manuscrits à partir de la saisie et du traitement informatiques de la succession des chapitres dans les divers manuscrits et dans leur table des matières.

Maggioni a pris une autre voie, dont il a décrit minutieusement les étapes dans un fort volume publié en 1991 à Spolète (*Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della « Legenda aurea »*) ; le lecteur doit s'y reporter, car l'édition critique donne un aperçu limité du travail et des hypothèses de Maggioni. Ce dernier a décidé de publier une version lombarde de la *Légende*, qui correspondrait au travail continu de Jacques de Voragine. En effet, pour Maggioni, il faut renoncer à l'idée d'un texte originel donné une fois pour toutes par l'auteur, puis remanié par les utilisateurs successifs. Il a donc constitué un groupe de manuscrits qui donnerait une version initiale, puis un autre groupe qui fait apparaître une seconde version, elle-même révisée au moins deux fois ; selon cette hypothèse, la rédaction du texte se serait donc étalée sur plus de trente ans, des années soixante jusqu'au temps de l'archiépiscopat de Jacques de Voragine à Gênes, dans les années 1290. De fait l'un des principaux manuscrits de ce second groupe fut copié par un prisonnier pisan des geôles de Gênes, dans les dernières années du XIII[e] siècle.

L'entreprise est à la fois ambitieuse et modeste, puisqu'elle ne vise pas l'ensemble de l'histoire textuelle, mais un segment local et chronologique de cette histoire. Il est certainement sage de procéder par délimitations successives, comme l'avaient montré naguère la superbe édition critique de la *Légende dorée* alsacienne par U. Wiliams, W. Williams-Krapp et K. Kunze ou encore la solide édition de la branche française par Brenda Dunn Lardeau. La prudence modeste de Maggioni ne doit cependant pas nous égarer : la traduction manuscrite, hors de Lombardie, s'est appuyée sur la seconde version, plus que sur la première, qui a pu avoir le statut d'esquisse à diffusion limitée. Il resterait à comprendre l'histoire institutionnelle de cette rédaction progressive.

Les résultats de l'entreprise sont éclatants : en premier lieu, nous disposons enfin d'un texte correct ; la confusion entretenue par Graesse avait occulté un fait qui apparaît désormais clairement : Jacques de Voragine, dès qu'il dispose de quelque latitude d'exposition, notamment dans ses chapitres sur les fêtes du temporal, appartient bien à la culture scolastique et ses divisions et distinctions ont de la cohérence et de l'intérêt. En second lieu, l'hypothèse d'une révision constante résout enfin la question de la datation du texte ; divers chercheurs, à partir de tel ou tel détail, avaient proposé des dates de rédaction à la fois précises et incompatibles entre elles. Ainsi, par exemple, pour le cas difficile du

chapitre sur Pierre Martyr, la rédaction initiale précède chronologiquement la rédaction de la légende par Thomas de Lentino. Or, l'édition Maggioni montre que la version première ne comportait qu'une reproduction de la bulle de canonisation, en attente d'un texte à compiler. En troisième lieu, l'intérêt intrinsèque du travail de révision produit par Jacques de Voragine ou par son entourage est grand : les additions tendent à une expansion modérée du texte (ajouts de miracles ou de louanges patristiques), mais relèvent aussi d'un véritable travail d'annotation (précisions nouvelles, discussions critiques), qui fait apparaître une plus grande ouverture à la culture scolastique.

Bien entendu, les philologues peuvent discuter les choix hardis de Maggioni (aucune construction systématique de la tradition manuscrite ne peut totalement convaincre), mais il lui faut savoir gré d'avoir ressuscité un texte dans son authenticité et sa réalité. Les historiens peuvent enfin travailler sur un texte débarrassé des scories introduites par la malheureuse histoire éditoriale de la *Légende.* Le monde des légendiers dominicains, encore bien obscur il y a vingt ans, devient plus compréhensible, grâce à l'édition de Maggioni, mais aussi aux travaux de Barbara Fleith, à la toute récente édition du légendier de Barthélemy de Trente par Emore Paoli (SISMEL, Florence, 2001), à la thèse inédite de Anne Urfels sur la partie sanctorale du lectionnaire d'Humbert de Romans. Maggioni lui-même achève l'édition du légendier de Jean de Mailly. Tout un univers de préparation textuelle à la prédication prend enfin couleur.

Alain BOUREAU

Kim KEECHANG, *Aliens in Medieval Law. The Origins of Modern Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 250 p.

À quelle époque de l'histoire remonte l'idée moderne de citoyenneté ? L'auteur de ce livre la suit en Angleterre et la trouve quand il devient « naturel » (normal) de faire une distinction entre les sujets, à savoir les personnes nées dans l'aire de souveraineté du prince, et ceux qui ne le sont pas, donc les étrangers. Pour être plus précis, quand, au début du XVIIe siècle, Bacon et Coke reconnurent que cette distinction fondamentale pour le monde moderne, qui remplaçait l'antique distinction entre libres et esclaves, relevait du droit naturel (donc immuable). Déjà auparavant, Jean Bodin les avait précédés, en s'opposant à la tradition aristotélicienne qui limitait la citoyenneté aux « meilleurs » et en rappelant le rapport général et égalitaire de sujétion au prince, un rapport inévitable, permanent et omniprésent, fondement de la souveraineté et de l'État ; le prince de son côté était tenu de protéger ses sujets ; les esclaves dans ce discours étaient abolis (et ils le furent aussi dans le discours historiographique), puisqu'ils ne devaient pas obéissance au prince. Parler de liberté n'avait de sens que pour les sujets (comme ensuite chez Hobbes).

Les choses furent d'abord beaucoup plus complexes. En effet, l'idée répandue dans l'historiographie anglaise (bien représentée par Maitland), à savoir que la législation relative à l'étranger avait commencé en Angleterre avec la

perte de la Normandie, au temps de Philippe Auguste, en conséquence de la confiscation des *terrae Normannorum* [1], ne résiste pas à l'examen ponctuel des sources qui est effectué dans ce livre. C'est seulement en 1351 que le Parlement, par la disposition (« statute ») *De natis ultra mare*, mit au clair la question de la sujétion politique en Angleterre. La loi ne tranchait pas sur le *status* des personnes, mais se limitait à reconnaître le droit de succession de ceux qui, nés hors du royaume — fils d'Anglais ou non [2] — descendaient de fidèles du roi. Elle usait d'un terme ambivalent, *ligeance*, qui donna à penser que la sujétion devait avoir des conséquences dans le domaine du droit privé. Je dirais plutôt que le terme de *ligeance* est polysémique (comme « état ») puisqu'il s'applique aussi bien au territoire objet de domination politique qu'au rapport roi/sujet et il est si important que, pour Coke, *ligeancia est quasi legis essentia* (p. 178).

Or ce fait, selon l'auteur, se réalisa dans la sphère politique, parce qu'il eut lieu dans le cadre de l'ecclésiologie médiévale, laquelle enseignait que seules la fidélité et l'obéissance permettaient de faire partie du corps mystique que constituait l'Église dispensatrice de salut — et donc aussi de l'État, dispensateur de libertés et de privilèges. Mais en Angleterre l'opposition entre sujet et étranger du point de vue légal est tardive — ceci est l'essentiel de la thèse de l'auteur — , même si déjà au XIIIe siècle il y eut des manifestations réitérées d'hostilité envers les étrangers (ou plus précisément envers *certains* étrangers, comme au XIVe siècle les ecclésiastiques qui occupaient des bénéfices « nationaux »).

Le traitement des divers problèmes dans leurs phases de développement (le problème des marchands, des ordres religieux « étrangers », des sources etc.) est linéaire, riche et précis. Sur les personnes juridiques en droit romain, il aurait cependant été utile de renvoyer au travail classique de Riccardo Orestano ; sur les étrangers en Europe, à *Sistemi di rapporti ed « élites » economiche in Europa (secoli XI-XVII)*, a cura di M. Del Treppo, Naples, 1994, et à *Strutture del potere ed « élites » economiche nelle città europee dei secoli XII-XVI*, a cura di G. Petti Balbi, Naples, 1996. L'auteur n'a évidemment pas pu tenir compte de l'ouvrage, trop récent, de P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*. 1. *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Laterza, Rome/Bari, 1999. Sur Benedetto Zaccaria (cité p. 50), il aurait pu, en revanche, mentionner l'œuvre classique de Roberto S. Lopez.

L'examen détaillé de la relecture du passé effectuée par les juristes des XVIe-XVIIe siècles est particulièrement bienvenu. Il permet à l'auteur de revoir de façon critique des positions historiographiques récentes (comme il avait déjà fait dans son article, « être fidèle au roi : XIIe-XIVe siècles », *Revue historique*,

1. La confiscation frappa ceux qui prêtèrent serment de fidélité au roi de France. D'autres restèrent fidèles ou « liges » au roi d'Angleterre tout en continuant à accomplir le service dû au roi de France.

2. Ceux qui étaient nés hors du royaume étaient également écartés de la *common law* devenue traditionelle. Ceux qui n'étaient pas fils d'Anglais étaient souvent à l'étranger, à cause de la guerre de Cent ans, ce qui aggravait le problème, car, étant admis à la succession, ils n'étaient plus qualifiés d'*aliens*.

293, 1995, p. 225-250). Mais l'auteur souligne peut-être avec excès sa révision de la tradition historiographique. Le retournement anglais entre XIVe et XVe siècle permettrait de réécrire l'histoire du droit en Europe (voir par ex. p. 144). La reconstruction s'insère bien, me semble-t-il, dans les spécificités de l'histoire anglaise, où la relation féodale, normalement « internationale » eut une si grande importance. Là où le problème de l'héritage féodal était moins fort et où la notion romaine de *civis* s'affirma précocement comme dans les cités italiennes, l'opposition citoyen/étranger commença beaucoup plus tôt à avoir une définition légale et, beaucoup plus tôt aussi, s'affirma la sujétion du citoyen au pouvoir public de par le droit du sol (*iure soli*).

Les temps de l'État et de la culture juridico-politique en Europe furent très divers. Que la *summa divisio* entre les personnes soit restée par écrit la distinction entre *liberi* et *servi* montre le conservatisme de la culture académique mais ne doit pas masquer de profondes différences à l'intérieur de l'Europe.

Cet ouvrage démontre que la dimension comparatiste doit être organiquement inscrite dans la recherche. Même si elle devient chaque jour plus difficile à cause de l'énormité de la littérature historiographique disponible.

Mario ASCHERI (traduit de l'italien par Odile REDON)

Jacques VOISENET, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du Ve au XIIe siècle,* préface de Jacques Le Goff, 10 planches hors-texte, Turnhout, Brepols, 2000, 535 p.

Il faut saluer la sortie de l'ouvrage de Jacques Voisenet, adaptation de la thèse qu'il a soutenue, sous la direction de Robert Delort, à l'université de Genève en 1996. Après avoir rassemblé, dépouillé, critiqué un immense corpus documentaire [3], J. Voisenet livre aux historiens médiévistes un remarquable essai sur la nature des rapports entretenus par les hommes du haut Moyen Âge avec le monde animal, éclairant, et c'est là l'une des originalités de cette recherche, la spécificité de cette période qui fut le creuset où s'ébaucha la vision occidentale du monde animal.

J. Voisenet s'interroge sur l'existence d'un système symbolique basé sur l'animal, sur celle d'une vision cléricale cohérente, structurée de l'animalité. Le questionnement est complexe, ardu et le lecteur reste confondu devant l'ampleur de l'enquête embrassant l'Occident des Ve-XIIe siècles, devant la maîtrise du foisonnement et de la diversité de la documentation mise en œuvre (chroniques, annales, sermons, encyclopédies, poésie, livres de « géographie » et surtout récits hagiographiques). La démarche est, elle aussi, exemplaire. Multipliant les angles de vision, tentant de conjuguer (avec bonheur) approche diachronique et approche synchronique comme il l'explicite dans une annexe méthodologique, l'auteur analyse les diverses facettes de ce système ou plutôt de ces systèmes symboliques qui se superposent ou s'amalgament, en dégage les lignes de force et les objectifs essentiels : instruire et édifier les hommes.

3. Jacques VOISENET, *Bestiaire chrétien. L'Imagerie animale des auteurs du haut Moyen Âge (V^e-XIe siècles),* Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1994.

La faune mise en scène par les clercs du haut Moyen Âge est variée à l'extrême et c'est par un inventaire des animaux que s'ouvre l'ouvrage : un inventaire que l'auteur se garde bien de décliner selon la systématique contemporaine mais comme le concevaient les auteurs médiévaux notamment les encyclopédistes tels Isidore de Séville ou Raban Maur. Amalgamant faune réelle, exotique ou imaginaire, la classification des clercs apparaît essentiellement anthropocentrique, la proximité ou l'éloignement par rapport à l'homme, la nature de l'élément dans lequel l'animal évolue constituant des critères essentiels. Ainsi voit-on le monde animal s'organiser, se hiérarchiser selon un axe conduisant de l'homme, point culminant de la création, aux extrémités terrestres sur les marges du monde civilisé (serpents et vers), ou aux confins de l'espace de l'homme, en liaison avec le monde infernal ou céleste (poissons et oiseaux).

Variétés des modes de description mais surtout variétés des fonctions de l'animal dans sa relation à l'homme, réflexions contradictoires à propos d'une même bête, l'analyse du « grand livre des animaux » confirme brillamment quelques-uns des traits fondamentaux de l'idéologie des clercs sur lesquels J. Voisenet avait déjà attiré l'attention [4] : polysémie des significations, vision dualiste, manichéenne du monde, ambivalence, plasticité du symbolisme animal que les deux autres parties de l'ouvrage vont s'attacher à expliciter.

Le second temps de l'ouvrage est ainsi consacré à l'étude de « la relation à l'animal », non pas dans son existence propre dans la réalité concrète quotidienne mais en tant que révélatrice de catégories mentales. Et l'auteur de rappeler que l'animal n'est jamais considéré de façon objective, qu'il est regardé avec les yeux des Anciens, des prophètes ou des Pères de l'Église, n'existant finalement que par les liens qu'il tisse avec les hommes ou avec Dieu, que pour servir la Vérité. L'analyse des fonctions assignées à l'animal est tout à fait éclairante. Occupant une place de choix dans les signes que Dieu adresse aux hommes, l'animal sert de miroir jusqu'à constituer parfois un double de l'homme, offre un modèle auquel il convient de se conformer ou un repoussoir dont il faut s'écarter, menace ou encourage l'homme sur la voie du Salut, est le médiateur entre le monde terrestre et l'au-delà, tous ces rôles pouvant d'ailleurs se recouper. Le message qu'il délivre aux hommes, le sens de sa présence passe alors par divers modes de révélation — prodige, miracle, rêve, songe — tous producteurs de sentiments et d'émotions variés : de l'émerveillement à la peur ou l'hostilité.

S'il est un modèle pour l'homme l'aidant à progresser d'un point de vue moral et spirituel, l'animal entretient aussi des liens étroits avec le monde maléfique. Pour les clercs, animalité et forces du mal tendent à se confondre et J. Voisenet d'observer une diabolisation toujours plus grande de l'animal durant ce haut Moyen Âge qui consiste tant en une « bestialisation » de Satan qu'à faire des animaux, selon leur position sur l'échelle de la création, toujours

4. Voir la contribution de Jacques VOISENET, « Animalité et mépris du monde (V^{e}-XIe siècles) » dans *L'Animal exemplaire au Moyen Âge (V^{e}-XVe siècles)*, sous la direction de Jacques BERLIOZ et Marie Anne Polo de BEAULIEU, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 1999, p. 29-40 (collection Histoire).

plus des suppôts du diable. C'est ainsi que la perdrix, le singe, le renard, le loup ou encore le serpent sont devenus le signe et l'instrument privilégié des forces du mal.

Le dernier volet, intitulé « la bête réquisitionnée », examine comment l'animal peut servir d'instrument d'investigation à l'homme : « clé de lecture » permettant d'explorer le monde, réponse aux peurs et aux interrogations que se pose le croyant, l'animal est un moyen essentiel « pour l'homme, le clerc, le chrétien de se connaître, d'apprendre, de se défendre, de s'édifier, de rêver et d'espérer » (p. 328). Il conduit l'homme à prendre conscience de son destin individuel, à se situer dans la communauté humaine, à trouver sa place dans le monde ou plus précisément à l'accepter : l'animal sert ainsi à replacer l'homme au centre d'un ensemble qu'il peut mieux appréhender, lui permet de connaître plus complètement et dominer son univers sur lequel il aurait dû régner, sans la faute originelle. L'exemple de la représentation spatiale que développe l'auteur illustre parfaitement l'aide qu'apporte l'animal à l'homme pour établir la synthèse des éléments de l'univers qui l'entourent, pour comprendre les liens qui les unissent.

C'est aussi par excellence un outil pédagogique au service d'un ordre moral. J. Voisenet revient là sur des idées déjà exprimées et développées ailleurs [5]. On sait l'animal instrumenté par l'Église pour asseoir sa puissance terrestre, pour légitimer ses choix politiques, pour ancrer son rôle d'arbitre du jeu social et imposer sa propre vision de l'ordre terrestre.

Reste enfin que la bête apporte aussi à ces hommes la part de rêve, d'émerveillement, d'évasion dont ils ont besoin pour échapper à la réalité oppressante, à leur impuissance. Et grâce aux vertus des animaux que transmettent la peau ou la fourrure, les onguents et les filtres, il est possible de recouvrir la santé, d'obtenir le salut et plus encore de connaître le futur, tenter d'échapper aux contingences d'ici bas, au plus de surmonter les difficultés de la vie quotidienne.

On a là une remarquable leçon de méthode, une analyse exemplaire des systèmes symboliques dans lesquels s'insère la figure animale, de la complexité des constructions cléricales : l'animal des clercs médiévaux ne se laisse pas en effet enfermer dans une approche exclusive, dans une structure unique. Dense, novateur, muni de très utiles annexes consacrées aux instruments de travail, aux sources, accompagné d'une bibliographie étendue et d'un index général, l'ouvrage est un réservoir de données et d'idées stimulantes qui devraient — souhaitons-le — susciter l'intérêt des jeunes chercheurs pour un domaine qui, il est vrai, n'est pas toujours facile d'approche. L'ouvrage représente un temps fort dans la recherche historique faisant, comme le rappelle Jacques Le Goff dans la préface, du couple Homme-Animal une clé de lecture essentielle pour la compréhension de la civilisation médiévale.

Corinne BECK

5. Voir *Bestiaire chrétien…, op. cit.*

Jacques LE GOFF, Eric PALAZZO, Jean-Claude BONNE, Marie-Noël COLETTE, *Le Sacre royal à l'époque de saint Louis d'après le manuscrit latin 1246 de la BnF* (avec la collaboration de Monique GOULLET), Paris, Gallimard, « Le temps des images », 2001, 338 p., 15 pl. couleur, 25 ill. noir et blanc.

Le Sacre royal à l'époque de saint Louis, dernier né de la collection « Le temps des images », se présente comme le fruit d'un travail collectif autour d'un objet commun : le ms. lat. 1246 de la BnF, un *ordo* royal richement enluminé. Chacun des cinq auteurs ayant collaboré à l'ouvrage éclaire, à partir de ses compétences particulières, différents aspects de ce manuscrit entièrement consacré au rituel qui *fait* le roi capétien dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Le texte même du rituel, traduit par Monique Goullet et présenté en regard de sa version latine, est désormais aisément accessible, dans son intégralité.

Jacques Le Goff, tout d'abord, livre en quelques pages aussi denses que limpides, les tenants et les aboutissants de cette cérémonie si singulière. Fidèle à son approche anthropologique des phénomènes historiques, il analyse le rituel comme un processus de construction du *Rex Christianissimus*, en s'appuyant sur la notion particulièrement adéquate et pertinente de « rite de passage », établie dès 1909 par Arnold Van Gennep. Si le sacre (et l'onction en particulier) isole le roi en l'auréolant d'un prestige inégalé par tout autre laïc, l'enjeu du rituel réside également, comme le démontre J. Le Goff, dans l'établissement de rapports de force internes au corps social. Les gestes effectués, les paroles prononcées, les lieux investis manifestent la recherche d'un équilibre fragile entre le roi, le peuple et le clergé. La dignité royale, inconcevable au Moyen Âge sans élection divine, ne peut se cristalliser sur la personne du roi que par l'intermédiaire du clergé (régulier et séculier), principal acteur du sacre, à qui revient le droit de manipuler, notamment, l'huile miraculeuse de l'onction. Le roi, pour accéder au statut unique qui le distingue et le caractérise, est donc tributaire de l'Église, qu'il s'engage en retour, par serment, à protéger. Inversement, lors de « l'ostension » du souverain tout juste couronné sur son *solium* dans le choeur de la cathédrale de Reims, l'archevêque dépose sa mitre, comme si les deux couvre-chefs, à l'image des pouvoirs qu'ils symbolisent, ne pouvaient pleinement coexister que sur le mode du chassé-croisé. Ce jeu de tensions complexe et balancé se perçoit également au sein même du groupe des douze pairs de France, dont l'historien rappelle l'institution imaginaire dans les chansons de geste. Pour moitié laïques et pour moitié ecclésiastiques, les « grands » posent simultanément leurs mains de façon convergente sur la couronne du nouveau souverain, effectuant par là même un geste de glorification mais aussi d'allégeance.

Si le peuple joue un rôle relativement effacé au cours du rituel, c'est bien lui qui confère tout leur sens aux nombreuses processions, soit de la personne royale, soit des instruments du sacre, se déroulant en *extérieur.* Comme le souligne J. Le Goff, la *translatio* solennelle de la sainte Ampoule, du monastère de Saint-Remi de Reims jusqu'à la cathédrale, le transport en grande pompe des *regalia* à travers le royaume depuis l'Abbaye de Saint-Denis jusqu'à la

ville du sacre, ou encore le cheminement public du futur roi de sa chambre sise au palais archiépiscopal jusqu'à la cathédrale (et inversement après la cérémonie), constituent autant de « trajets sacrés » ayant pour fonction non seulement d'affermir le prestige des pôles royaux disséminés sur un territoire en construction, mais aussi d'offrir en spectacle la personne du roi qui se doit d'incarner désormais une fonction médiatrice entre le peuple et le clergé.

C'est ensuite au tour d'Eric Palazzo d'apporter sa pierre à la compréhension du ms. lat. 1246. Spécialiste des livres liturgiques, il parvient à démontrer que ce *liber* est un *ordo* particulier dans la mesure où il ne codifie pas le déroulement précis d'une cérémonie « réelle » tel que doit le respecter scrupuleusement le clergé. Visiblement, le manuscrit n'a pas été conçu pour l'épiscopat dans un souci d'usage liturgique effectif. Contrairement à la plupart des *ordines* médiévaux, le texte en question ne se trouve pas inclus dans un pontifical, livre de l'évêque par excellence, consignant les gestes que le prélat se doit d'accomplir et les paroles qu'il doit prononcer lors des cérémonies liturgiques. L'auteur propose donc de classer le ms. lat. 1246 dans la catégorie des « livres mémoriaux ». Sa principale fonction serait d'exalter l'idéologie royale à partir d'un texte idéal révélant le caractère intrinsèquement sacré du roi. *L'Ordo* commémore donc au sens plein du terme, non pas en faisant référence à une onction/couronnement événementielle, mais en manifestant, par son existence même, la « *Majestas* » du pouvoir royal.

Toutefois, la royauté n'est pas envisagée en ce manuscrit comme une souveraineté intemporelle, même si ses racines culturelles vétérotestamentaires se trouvent sans cesse invoquées (les références à David oint par Samuël sont récurrentes). En analysant précisément les sources de *l'ordo,* et en le comparant aux *ordines* germaniques, E. Palazzo prouve le fort ancrage rémois du texte qui confère du même coup à l'image du *Rex* une connotation capétienne évidente, tirant parti de l'héritage carolingien.

L'historien liturgiste reprend également en détail les huit étapes successives du rituel, en insistant notamment sur l'inscription spatiale de cette structure liturgique à l'intérieur même de la cathédrale. Dans cet espace ecclésial, les gestes et les paroles des protagonistes s'organisent principalement autour de deux pôles, l'autel majeur et le trône, fonctionnant en binôme tout au long de la cérémonie, elle-même intégrée à la messe. Les *regalia,* systématiquement déposés sur l'autel, s'imprègnent alors, par simple contact, de sacralité, conformant ainsi la figure idéale du souverain à son modèle de *Rex-Sacerdos.*

Le sacre royal, mettant en scène des objets, des lieux et des protagonistes exceptionnels ornés de leurs atours les plus précieux devait, à n'en pas douter, constituer non seulement une fête pour les yeux, mais aussi une « fête totale » dans la mesure où l'ouïe des spectateurs n'était pas moins sollicitée. Marie-Noël Colette restitue le cadre sonore de la cérémonie, depuis les cloches diffusant vers l'extérieur l'annonce et la clôture du rituel jusqu'aux timbres et aux rythmes des voix participant à l'événement. Grâce à son étude très suggestive, non seulement des pièces de plain-chant, consignées sous forme de grosses

notes carrées dans le manuscrit, mais aussi des improvisations et autres « bruits » supposés, elle met en évidence ce qui pourrait apparaître finalement comme une quasi absence de silence. Les *conduits* emplissaient l'espace-cathédrale entre deux actions ou deux formules liturgiques, assurant ainsi un *continuum* auditif ; les *répons,* utilisés comme des chants de procession, conféraient aux déplacements solennels des accents bibliques évoquant le long cheminement des Fils d'Israël vers la Terre Promise ; la présence lancinante des Psaumes insérait le processus de construction de la figure royale dans un climat général résolument « davidien » et pénitentiel. M.-N. Colette parvient également à établir une classification des niveaux sonores et des modes d'énonciation (*dicere/psallere/cantare*) rendant sensibles les variations émotionnelles de la cérémonie, depuis l'acclamation de la foule jusqu'au « parler bas » de certaines prières. Les paramètres sonores contribuaient donc pleinement au spectacle : bien plus qu'un simple agrément, ils participaient structurellement du rituel dans la mesure où ils liaient et hiérarchisaient les différentes composantes de la cérémonie.

Conformément à la vocation de la collection, les miniatures occupent au sein de ce travail collectif une place de choix. Ce sont également elles qui constituent l'originalité foncière du manuscrit dans la mesure où cet *ordo* est le seul, au XIII[e] siècle, à offrir une iconographie aussi riche et développée. Jean-Claude Bonne présente ces images exceptionnelles en un copieux chapitre de 135 pages situé au coeur de l'ouvrage. Reproduites en couleur, dans leur totalité et au format réel, les enluminures, regroupées dans un cahier liminaire, ouvrent le volume. Il faut souligner au passage le cadrage intelligent des photographies n'isolant pas la miniature mais la replaçant dans la cohérence de la page. Le jeu dialectique entre l'image et la colonne de texte, entre l'image et l'écriture (rouge/noire), entre l'image et les initiales filigranées aux longues antennes, peut ainsi être saisi par le regard dans toute sa variété.

J.-C. Bonne aborde l'étude des enluminures contenues dans le manuscrit de façon large et judicieuse : il les envisage en les replaçant tout d'abord dans un corpus plus vaste, comprenant des représentations d'ordination, de couronnement et d'investiture, qui ont toutes à voir avec le sacre, et qui permettent de saisir la gestation, depuis l'époque carolingienne, de la mise en image du souverain. C'est ainsi qu'il décèle le passage progressif, au cours du XII[e] siècle, de « l'image-icône » figeant la majesté de l'empereur dans son rapport exclusif avec Dieu, à « l'image séquentielle » décomposant les étapes du sacre. Ce glissement semble intrinsèquement lié à l'affirmation du clergé comme médiateur actif de l'élection divine.

Les 15 enluminures du ms. lat. 1246 (9 grandes images et 6 initiales) sont ensuite analysées dans leur dimension sérielle. Bien que formant une suite logique qui évoque directement le rituel, elles ne constituent absolument pas une « bande dessinée » du sacre (cette expression, aussi anachronique que vide de sens, qualifie encore trop souvent les suites narratives médiévales). Certaines étapes ont été volontairement omises (comme par exemple l'éveil du roi dans

sa chambre ou encore la promesse du roi envers l'Église) ; quant à l'ordre même des séquences, il n'est ni univoque ni continu puisque les initiales historiées détaillent des gestes liturgiques spécifiques qui ont déjà eu lieu auparavant. L'enjeu de ces « illustrations » réside donc, comme le démontre J.-C. Bonne, dans l'élaboration d'une image royale par l'*imago* elle-même, jouant sur l'imbrication constante des modes figuratif et ornemental. L'auteur, à partir d'une observation scrupuleuse, met à jour le « travail » de l'image, en particulier lors de deux étapes décisives du sacre : la procession de la sainte Ampoule et l'onction du roi. Dans le premier cas, l'espace pictural semble inhérent à la substance miraculeuse puisqu'il se déplace avec elle, le dais processionnel emportant avec lui le fond rouge de la miniature. Cette subtile « incohérence » plastique révèle la particularité du *locus* médiéval immanent aux choses sacrées. Par cet écart, la représentation pointe le caractère miraculeux de l'huile sainte (apportée par la colombe lors du baptême de Clovis), sans pour autant figurer l'épisode hagiographique de façon narrative. Le second cas concerne le geste par excellence qui consacre le roi : l'onction. Sur les multiples onctions corporelles que compte le rituel (dont J. Le Goff et E. Palazzo ont rappelé précédemment la symbolique et l'effet thaumaturgique), les grandes images n'en retiennent qu'une : l'onction sur le front. L'évêque, à l'aide d'une mince aiguille d'or, inscrit sur la peau du roi un *signum crucis* rouge, dont la substance céleste, pure, n'a pas été mêlée au chrême odoriférant. J.-C. Bonne confère à cette innovation iconographique toute sa portée historique en montrant combien elle fait rupture avec les représentations d'onction plus communes, forgées dans la sphère impériale germanique et reprises par la royauté anglaise. La fiole généralement déversée sur la tête du souverain cède ici la place à une idéologie de la parcimonie manifestant la singularité de la dynastie capétienne élue plus que toute autre par Dieu. En cette seconde moitié du XIII[e] siècle, dans l'entourage de Louis IX, la petite croix frontale n'est pas sans évoquer l'image du croisé idéal (sinon du Roi-Christ) à laquelle saint Louis cherche à s'identifier. Une comparaison rapide de notre *ordo* avec le *Livre du sacre de Charles V* (1365) suffit à prouver la spécificité de l'idéologie royale mise en œuvre dans le ms. lat. 1246.

C'est précisément l'un des apports essentiels de ce livre que de repousser la datation du manuscrit de 1250 à 1260 environ en cherchant à replacer *l'ordo* dans la logique politique orchestrée par saint Louis à son retour de croisade. Comme l'a montré J. Le Goff dans son *Saint Louis* (Paris, Gallimard, 1996), la captivité du roi (épreuve d'humiliation par excellence, pour lui-même mais aussi pour la Chrétienté qu'il s'était engagé à défendre) constitue un tournant dans sa conception du pouvoir monarchique qui plus que jamais s'avère indissociable des objectifs religieux de Louis IX. La série d'ordonnances émises à partir de 1254 (lutte contre le blasphème, le jeu de dés, l'usure, la prostitution, la corruption des agents royaux...) vise à affermir l'autorité du roi chrétien par le biais de la « moralisation » du royaume. Pour les auteurs de cet ouvrage collectif, l'*ordo* est donc à comprendre comme un manifeste du *Rex Christia-*

nissimus, mais aussi comme un « miroir des princes » contribuant à sa manière, texte et images confondus, à assurer la continuité dynastique en instaurant une *mémoire visuelle* du sacre. En ce sens, le manuscrit ne peut se concevoir sans les deux autres entreprises d'ampleur, également impulsées par Louis IX, et visant à immortaliser, dans la pierre et le parchemin, une certaine vision idéologique du royaume : la réorganisation de la nécropole royale à Saint-Denis et la formation d'une historiographie officielle qui allait bientôt donner naissance aux *Grandes Chroniques de France.*

Au total, et d'un point de vue méthodologique, la convergence de multiples points de vue sur un objet unique, *l'ordo,* restitue admirablement non seulement la complétude mais aussi la complexité de celui-ci. À côté du roi, personnage central du rituel, la reine est également évoquée, ouvrant ainsi la voie à une étude pionnière sur le couple royal. La reine apparaît dans l'image assise à la gauche du souverain en une représentation qui n'est pas sans rappeler, d'un point de vue iconographique, l'association de la Vierge au trône. Le texte très riche de la bénédiction insiste d'ailleurs sur les deux fonctions qui doivent à l'épouse d'être couronnée : celle d'engendrer le prochain roi (... *elle mérite d'être fécondée et réjouie dans son sein pour la gloire de tout le royaume...)* tout en se conformant autant que faire se peut au modèle virginal (... *qu'elle puisse obtenir la palme la plus proche de la virginité...*). Cette tension interne entre maternité et virginité pourrait à elle seule constituer matière à un autre beau livre d'anthropologie historique intégrant les images comme source à part entière.

Dominique DONADIEU

Isabelle RÉAL, *Vies de saints, vie de famille. Représentation et système de la parenté dans le Royaume mérovingien (481-751) d'après les sources hagiographiques*, préface de Pierre Bonnassie, Turnhout, Brepols, 2001, 533 p.

En 1976, Laurent Theis, dans la *Revue Historique* (n° 255, p. 3-20), écrivait un article pionnier : « Saints sans famille ? Quelques remarques sur la famille dans le monde franc à travers les sources hagiographiques ». Son étude, qui s'appuyait sur une vingtaine de *vitae* de l'époque mérovingienne, lançait des pistes de réflexion et une méthode de lecture (très attentive au vocabulaire de la parenté) essentielles, pourtant jusqu'ici peu exploitées. C'est un des grands mérites d'Isabelle Réal que d'avoir repris et très largement étendu l'enquête dans le cadre d'une thèse de doctorat dont elle nous livre ici l'édition, exploitant de manière méthodique et précise plus de cent *vitae* des VIe-VIIIe siècles, en les comparant à des textes de lois, des canons conciliaires, des sermons, des pénitentiels, des épitaphes, des chroniques ou encore des documents iconographiques et des résulats archéologiques.

Utilisant des méthodes et des questionnements issus de l'anthropologie, pour la période immédiatement antérieure à celle étudiée par Régine Le Jan (*Famille et pouvoir dans le monde franc (VIIe-Xe siècle). Essai d'anthropologie sociale*, Paris, 1995), cet ouvrage vient assurément combler une lacune. Non

seulement il apporte des connaissances précises sur le système de parenté, le mariage et la vie de famille de l'époque mérovingienne, jusqu'ici très mal connus, mais encore il montre de manière rigoureuse combien l'outil informatique peut être d'un grand secours pour l'historien (voir les nombreux et éclairants schémas et figures reproduits dans l'ouvrage). En particulier l'enquête lexicographique menée sur les *vitae*, les documents législatifs et diplomatiques ainsi que les chroniques est capitale. Elle permet de jeter des lumières nouvelles même sur un auteur qu'on croyait bien connaître, comme Grégoire de Tours ; car I. Réal montre de manière convaincante que l'évêque de Tours utilise, pour évoquer les relations de parenté, des registres lexicaux différents en fonction du genre choisi : *l'Histoire des Francs*, comme la majorité des chroniques, d'une tonalité « virile », se donnant souvent comme objet des problèmes de succession, représente davantage la famille étendue, privilégie fils et frères et limite les champs de relations à l'adulte, tandis que l'œuvre hagiographique de Grégoire de Tours et des autres auteurs mérovingiens comporte des termes classificatoires plus nombreux et plus riches, mettant davantage en lumière le couple et la mère et livrant une image bien plus positive des liens de famille. Ce constat permet de poser autant de questions sur la parenté que sur le genre littéraire car, comme le fait remarquer l'auteur, « autant de discours, autant d'images de la famille » (p. 128).

I. Réal sait aussi varier les approches car si l'étude de la parenté (Partie I) est menée à travers une investigation lexicographique, celle qui est consacrée au mariage (Partie II) est consruite autour de quatre histoires extraites des *vitae* de saint Amator, Oustrille, Salaberge et Emmeran dont de très nombreux passages sont traduits, souvent de manière élégante, nous permettant de découvrir de très beaux textes narratifs. Dans les première et troisième parties, I. Réal insiste à juste titre sur la place centrale que tient la cellule conjugale au sein de la parenté dès les premiers siècles médiévaux, même si l'Église primitive, fascinée par la virginité, n'a pas œuvré pour promouvoir un modèle idéal de couple. D'ailleurs, I. Réal fait remarquer qu'entre le VI[e] et le VIII[e] siècle, la représentation de l'affection conjugale tend à décliner, époque où Adam et Ève deviennent l'image du couple la plus souvent figurée. Il faut attendre le VIII[e] siècle pour lire un nouveau discours sur la cellule conjugale et le mariage, comme dans la *Vita Corbiniani* écrite par Arbeo vers 760-761 où l'hagiographe tente d'inculquer l'indissolubilité, la monogamie et une relative exogamie. Au IX[e] siècle, les *specula conjugatorum* montrent que les clercs se sont réappropriés un discours sur l'affection et l'amour à l'intérieur du couple fondé sur la *fides* et la *caritas*. On est entré alors dans le « moment carolingien » où l'union matrimoniale n'est plus condamnée mais ordonnée.

I. Réal se préoccupe (ce qui n'est pas si fréquent) des sentiments à l'intérieur du couple et entre parents et enfants. Avec la prudence qui s'impose, consciente du poids dominant des stéréotypes, l'auteur traque les « mots d'amour » (p. 350) (*amare*, *diligere*) ou les gestes d'affection. Au sein de la cellule familiale étroite mérovingienne déjà, les différences d'affection fille-garçon s'avèrent somme

toute assez peu marquées et les relations entre les frères et les sœurs centrales (p. 476-490).

Pour historiser davantage son propos et mieux faire ressortir les spécificités de la période étudiée, I. Réal aurait pu cependant procéder plus fréquemment à des comparaisons avec les époques postérieures en particulier concernant la vie de famille dans l'hagiographie. Il est ainsi étonnant que les travaux de Michael Goodich, Ronald C. Finucane ou Pierre-André Sigal ne soient pas pris en compte. Par ailleurs la lecture de l'ouvrage collectif, *Bambini santi, rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici* (a cura di A. Benvenuti Papi e E. Giannarelli, Turin, 1991) et les nombreuses études que ce travail novateur a draînées, aurait également enrichi le travail. Même si c'est toujours un exercice périlleux, dans la mesure où les milieux aristocratiques sont de très loin les plus représentés dans la documentation, l'auteur aurait pu proposer parfois des différences selon les milieux sociaux (point à peine évoqué p. 162, en conclusion de la première partie).

Au total donc, l'enquête menée par Isabelle Réal est riche et pertinente, éclairant des aspects trop mal connus du haut Moyen Âge. Elle nous offre également un très beau réservoir de textes. Ce livre doit, une bonne fois pour toutes, nous inviter à historiser davantage les sentiments et à délaisser l'idée d'une évolution historique de la famille du large vers l'étroit. Ne serait-ce que parce que le vocabulaire se montre toujours beaucoup plus précis lorsqu'il désigne les membres à l'intérieur de l'atome de parenté.

Didier LETT

Erwin GATZ (dir.), *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1198 bis 1448. Ein biographisches Lexikon*, Berlin, Duncker & Humblot, 2001, 926 p., 1 carte.

Avec ce dictionnaire des évêques de l'Empire au nord des Alpes de 1198 à 1448 se clôt l'entreprise lancée en 1978 d'un dictionnaire des évêques des régions de langue allemande de 1198 à 1945. Que ce premier volume de la série soit précisément le dernier paru est probablement révélateur de la difficulté croissante, au fur et à mesure que l'on remonte dans le temps, à établir des notices biographiques. Toujours est-il que la période antérieure n'est, apparemment, pas envisagée dans un cadre de cet ordre. La fin du Moyen Âge relève quant à elle d'un volume « 1448-1648 », paru il y a déjà quelques années.

La désignation « Saint Empire Romain » induit que sont envisagés les diocèses de l'Allemagne, de l'Autriche, de l'essentiel de la Suisse, des Pays-Bas et du Luxembourg actuels, ainsi que de régions qui relèvent aujourd'hui d'autres pays : l'Alsace et la Lorraine, la Bohême et la Moravie, la Silésie et des parties de l'Italie du Nord correspondant à certains diocèses du patriarcat d'Aquilée. Sont également incluses les provinces de Lund et de Riga qui ne relevaient pas de l'Empire à la période médiévale mais respectivement du royaume de Danemark et de la Prusse teutonique.

Le dictionnaire est organisé par diocèses (classés alphabétiquement). Pour chaque diocèse (succinctement présenté), les croquis biographiques (l'ouvrage parle de *Lebensbilder*) sont présentés dans l'ordre chronologique des évêques. Ces croquis sont évidemment de taille variable selon les évêques, dont ils signalent, lorsqu'on les connaît, les origines familiales, la formation, les premières fonctions et les conditions de l'élection épiscopale, puis les actes (distinguant politique intérieure, rapports avec les princes voisins et l'empereur, action pastorale et ecclésiale), enfin la date de mort et le lieu d'ensevelissement.

Un certain nombre d'instruments de repérage facilitent l'utilisation de l'ouvrage, puisque celui-ci est organisé intérieurement de manière spatio-chronologique : un index alphabétique des évêques, une liste des suffragants de chaque province, une carte des provinces et diocèses considérés vers 1400, le rappel des noms latins de chaque diocèse, enfin des listes (fort utiles) des « gouvernants » (*Regenten*) avec lesquels les évêques n'ont pu manquer d'être en rapport : papes, rois des Romains/empereurs, rois de France, de Danemark, de Hongrie, princes puis rois de Pologne, princes-électeurs palatins, de Brandebourg, de Saxe, de Bohême, ducs de Bavière, de Brunswick, d'Autriche, de Lorraine, maisons de Wurtemberg, Bade, Hesse, Tyrol, Bar, maîtres de l'Ordre teutonique, abbés de Fulda, Kempten, Ellwangen, Murbach, Wissembourg, Prüm, Stavelot, Corvey.

Une énorme bibliographie (160 pages avec les abréviations) sous-tend la réalisation de ce dictionnaire dont il ne saurait être question de vérifier ici les diverses notices. Tout ceci en fait certainement un ouvrage fort utile, caractéristique des grandes entreprises allemandes de confection de dictionnaires. Sa forme matérielle (excellente qualité) le rattache aussi, d'une certaine manière, à un culte du beau livre, donc cher, qui n'est plus vraiment en phase avec les possibilités techniques de travail : l'usage croissant de l'informatique en réseau n'est-il pas destiné à condamner à terme ce genre de livre (non pas ce genre de *travail*) ?

Joseph MORSEL

Amaury CHAUOU, *L'Idéologie Plantagenêt. Royauté arthurienne et monarchie politique dans l'espace Plantagenêt (XIIe-XIIIe siècles)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001, 324 p.

Il n'aura fallu qu'un an pour que la thèse de doctorat d'Amaury Chauou soit publiée. Cet ouvrage a pour sujet l'idéologie Plantagenêt ; étude d'histoire politique et culturelle, il touche également aux domaines de l'anthropologie et de la sociologie historique. L'auteur s'intéresse à la production littéraire, ou plus généralement textuelle, du XIIe siècle, à la cour de Henri II, afin d'en dégager « un certain nombre de thèmes et de schémas idéologiques en rapport avec la fonction monarchique ». Il entend cerner les représentations mentales, politiques ou sociales qui ont pu servir à la construction de l'État anglo-angevin.

Dans l'historiographie du XXe siècle, les recherches concernant le patronage littéraire des Plantagenêt ou les œuvres produites à leur cour ne manquent pas. Depuis Charles H. Haskins, au milieu des années vingt, jusqu'aux actes du colloque de Thouars, de mai 1999, où plusieurs spécialistes ont fait une mise au point, les analyses se sont multipliées. Elles ont profondément orienté les commentaires d'Amaury Chauou. Parmi les principales, signalons les études sur la littérature courtoise en Occident de J. Frappier, Reto R. Bezzola ou E. Köhler qui prennent largement en compte la production de la cour Plantagenêt, les ouvrages centrés sur la légende arthurienne de J. Marx, A. Berthelot ou D. Boutet ou encore la réflexion de G. Duby sur le rôle culturel capital de la cour angevine, centre des débats de la société laïque et des milieux ecclésiastiques, lieu de dialogue entre *Clergie* et *Chevalerie*, de contact entre culture savante et populaire...

Le livre d'Amaury Chauou a pour particularité d'insister sur le rôle de la cour de Henri II au cœur de ce que Ch. H. Haskins nommait la « Renaissance du XIIe siècle », au carrefour de multiples traditions historiographiques, tant continentales qu'insulaires. Traditions héritées, mais que la cour angevine a aussi fait évoluer. La littérature, qui en est issue, véhicule cet héritage, enrichi de conceptions politiques et sociales propres au monde Plantagenêt, dont elle assure la promotion. Ce faisant, elle fournit au lecteur du XXe siècle les clés de lecture indispensables pour accéder à une meilleure connaissance de la société médiévale. Le travail de critique littéraire rejoint celui de l'historien pour une parfaite complémentarité.

Le concept d'idéologie n'est pas perçu, ici, dans le sens restreint de propagande politique, même si cette dimension existe incontestablement. Les meilleurs auteurs du XIIe siècle ont été accueillis à la cour de Henri II et ont évolué dans son entourage, employés comme chapelains, secrétaires, ambassadeurs, juges itinérants... Mais il serait erroné, et anachronique, de voir dans la protection royale une volonté claire d'élaborer et de diffuser un discours politique précis. Comme Jacques Le Goff, l'auteur opte pour une définition beaucoup plus floue du terme « idéologie ». La propagande est, en effet, à cette époque diffuse, mêlant volonté et spontanéité et à la charnière du conscient et de l'inconscient. Il convient donc de donner au terme idéologie une acception beaucoup plus large qui peut se confondre avec la notion de « culture politique ». La cour médiévale n'est pas un atelier d'histoire officielle. Elle est plutôt semblable à une « chambre d'écho où résonnent des chroniques et des œuvres historiographiques ». Ces textes transmettent un certain discours officiel, mais le pouvoir n'en contrôle pas l'absolu contenu. On trouve dans ces poèmes, romans épiques ou chroniques, des critiques sur le roi et la cour, des opinions diverses sur la société et le pouvoir, des schémas mentaux propres à la civilisation médiévale du XIIe siècle, mais aussi propres à une élite qui évolue dans les cercles les plus élevés de la société.

La démarche de l'auteur apparaît clairement. Aux premières pages, centrées sur l'élaboration de l'idéologie Plantagenêt, succède une réflexion sur

les aspects théoriques et pratiques de cette idéologie; sur son enracinement dans le concret. Suit une étude de sa diffusion, de son impact politique et socioculturel, dans un cadre spatio-temporel élargi à l'ensemble du Moyen Âge et à toute l'Europe occidentale.

Au fil des pages, l'idéologie Plantagenêt, prend place, face à l'idéologie capétienne rivale. L'auteur prend acte; les deux maisons sont également soucieuses de se légitimer, de se promouvoir. Le mythe arthurien est l'instrument essentiel de galvanisation de la monarchie anglo-angevine. Proposant une contre-figure providentielle au culte de Charlemagne, la légende bretonne n'est pas créée à la requête des Plantagenêt, mais elle est très largement encouragée par eux. Son développement doit beaucoup à Geoffroy de Monmouth, mais aussi à Wace, qui renforce son aspect « national » et la double d'une référence aux origines troyennes des Normands, dont vont bénéficier également les Plantagenêt, grâce à la rédaction de nombreux romans antiques tels le *Roman de Troie* de Benoît de Sainte Maure. Sous la plume des chroniqueurs, comme Roger de Howden, Raoul de Diceto ou Robert de Torigny, les allusions à Arthur restent ponctuelles. L'action de Henri II, ses qualités de chef de guerre sont parfois comparées à celle du roi des Bretons, mais ce sont surtout les œuvres littéraires, en particulier les romans courtois de Chrétien de Troyes, qui contribuent le plus à réaliser une quasi-fusion entre le personnage légendaire et le Plantagenêt. Dans ce type d'œuvre, à tous les niveaux, fiction et réalité se mêlent pour mieux se confondre. La scène du couronnement dans *Érec et Énide*, par exemple, rappelle les descriptions de la cour de Noël, tenue à Nantes, en 1169.

La découverte à Glastonbury de deux tombes présentées comme celle d'Arthur et de Guenièvre, à l'instigation de Henri II, sous le règne de Richard Cœur de Lion, constitue l'étape ultime du processus. La tradition littéraire se fond alors dans le réel et achève d'ancrer toutes les représentations mentales liées à la matière de Bretagne dans le concret. Les Angevins font coup double. Cette découverte met fin au rêve breton de voir revenir leur roi vivant. Elle permet aussi aux Plantagenêt de capter la sacralité du personnage d'Arthur, en l'invoquant comme père spirituel. Mythe et réalité fusionnant, les objectifs des Plantagenêt sont dès lors atteints, ce qu'Amaury Chauou résume ainsi : « Il fallait que le roi Arthur meure pour que l'idéologie Plantagenêt vive ».

Chroniques, romans antiques, lais et littérature courtoise... leur analyse ne permet pas de douter de l'existence d'un projet d'ensemble à finalité politique à la cour de Henri II. Mais il apparaît clairement qu'aucune commande officielle n'accompagne la plupart de ces productions. Amaury Chauou montre que les schémas imaginaires mis en scène dans ces œuvres ont fonctionné du roi Arthur vers Henri II et non l'inverse. La « captation » des représentations et des symboles du monde arthurien a permis la valorisation de la monarchie. Une fois l'assimilation établie, la majorité des auteurs ont collaboré, de manière inconsciente à ce phénomène de « récupération politique », en assurant le succès de la matière de Bretagne.

La littérature produite au XIIe siècle a donc contribué, parfois sans le savoir, a l'élaboration d'une idéologie politique qui repose sur la synthèse de deux courants de pensée. Le premier d'inspiration féodal et laïc, valorise la vision du roi suzerain et consolide ses relations avec l'aristocratie sur un mode idéal. Ce schéma mental exalte les valeurs chevaleresques et l'union du roi et de ses *milites*. Il a permis aux Plantagenêt de réconcilier dans la personne royale des nobles qui se sont fréquemment opposés au pouvoir et à Henri II en particulier. Le deuxième courant de pensée, diffusé grâce aux œuvres de Jean de Salisbury et Étienne de Fougères, valorise plutôt la figure du roi-souverain. L'accent est placé cette fois, sur le lien établi entre la monarchie et le sacré et sur la mission royale à la tête de la société. L'intérêt d'une telle polysémie est de réaliser la cohésion au sein du royaume tout en conférant au roi un statut supérieur à celui de *primus inter pares*. La position de Henri II est comparable à celle d'Arthur qui ne siège pas à proprement parler autour de la Table Ronde.

Au-delà de l'utilité politique et de la légitimation dynastique, Amaury Chauou insiste sur le fait que l'idéologie Plantagenêt a essaimé, à partir de son foyer d'origine, des valeurs culturelles, un modèle de vie, très lié aux idéaux chevaleresque. Elle a contribué à créer un idéal commun à l'ensemble des niveaux de l'aristocratie et a favorisé une sorte d'acculturation ; une civilisation des mœurs. À sa suite et sur son modèle, le processus s'est diffusé dans toute l'Europe occidentale. Dans un chapitre très intéressant, il analyse par quels biais s'est effectuée cette fabuleuse expansion. La recherche des manuscrits, selon la méthode de B. Guénée, aboutit à un bilan bien maigre. Pour les XIIe-XIIIe siècles, deux œuvres se détachent nettement : l'*Historia Regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth, à la très large diffusion, et le *Roman de Brut* de Wace, au succès visiblement plus limité. Diffusion restreinte aussi et essentiellement régionale pour les chroniques de Robert de Thorigny, Roger de Howden et la *Topographia Hibernica* de Giraud de Barri. Les autres auteurs ont joui d'une renommée certaine dans le milieu de la cour Plantagenêt, sans rencontrer une plus large notoriété. Il est clair que la diffusion de l'idéologie des rois angevins a davantage reposé sur les nombreux contacts que les personnages de la cour ont pu entretenir avec le monde extérieur que sur les manuscrits : clercs, ambassadeurs, troubadours, princes et princesses eux-mêmes ont popularisé les aventures du roi Arthur et des chevaliers de la Table Ronde dans d'autres cours. On aurait souhaité un développement plus long de ce chapitre essentiel du livre d'Amaury Chauou, qui montre comment les Plantagenêt ont fait voyager leur renommée et les valeurs auxquelles ils souhaitaient être associés, grâce aux liens établis avec la mythologie arthurienne, dans un mouvement de va-et-vient entre les périphéries, où la légende s'est développée, surtout par le biais de l'oralité, et le centre, c'est-à-dire la cour, qui a contribué à la construction du mythe.

L'idéologie a survécu à Henri II et même à l'effondrement de son « Empire ». Elle a servi les intérêts de divers monarques. Richard Cœur de Lion, Jean sans Terre, mais surtout Édouard Ier pour justifier la conquête du

Pays de Galles et de l'Écosse, enfin Édouard III, face aux Français. Arthur et les symboles qui y sont associés : le Graal, la Table ronde et Avalon ont été très largement exploités par ces monarques. L'auteur fournit plusieurs exemples, qui illustrent une utilisation « nationaliste » de la propagande arthurienne. Mais le développement manque d'une réflexion profonde sur le concept de sentiment national au Moyen Âge. Ce n'est pas le seul reproche que l'on peut formuler à l'encontre de l'auteur. Dans certains chapitres, la multiplication des exemples et des citations, parfois très longues, fait perdre de vue le propos initial et nuit parfois à la démonstration. Surtout, les études lexicales restent très conventionnelles, et sur bien des aspects on attendrait de nouvelles hypothèses plutôt que des mises au point historiographiques.

Le lecteur familier de la période Plantagenêt, trouvera peu d'idées « révolutionnaires », dans cet ouvrage. Mais il est incontestable qu'il s'agit d'une excellente synthèse, fondée sur un dépouillement bibliographique considérable et présentée avec une très grande clarté d'exposition. Jamais le lien entre les représentations mentales et les réalités politique n'est oublié, ce qui constitue la qualité essentielle de l'étude.

Maïté BILLORÉ

Riccardo FUBINI, *L'Umanesimo italiano e i suoi storici. Origini rinascimentali. Critica moderna*, Milan, Franco Angeli, 2001, 347 p., index.

Le dernier ouvrage de Riccardo Fubini, à l'instar de ses trois précédents, est un recueil d'articles s'échelonnant de 1989 à 1999 ; seul le chapitre 3 est inédit, mais plusieurs des contributions déjà publiées ont été retouchées pour les besoins du livre qui, en dépit de ses origines disparates, se révèle construit autour d'une triple articulation cohérente : la première partie est une définition critique de la figure historique de l'humaniste italien des XIVe et XVe siècles ; la deuxième est une sorte de mise en pratique de cette définition autour de deux intellectuels particulièrement chers à l'auteur — Leonardo Bruni et Lorenzo Valla ; enfin, la dernière partie constitue un essai sur l'historiographie moderne ou récente de l'humanisme, de Jacob Burckhardt à Hans Baron, en passant par Federico Chabod.

Il n'est pas exagéré de dire que ce livre se veut (et réussit à être) un essai d'historicisation de la figure paradigmatique de l'humaniste, figure trop longtemps étudiée comme un invariant de l'histoire culturelle européenne. L'effort contraire de R. Fubini vise à insérer dans les rapports de forces culturelles, idéologiques et politiques les lettrés subsumés sous le vocable d'humanistes.

La première partie, qui se réduit à un seul chapitre, réexamine la notion d'humaniste; s'il est difficile dans une recension de rendre compte d'une pensée complexe et à ce point érudite, il peut suffire ici de rappeler que pour R. Fubini, la clé de l'humanisme tient dans la rupture avec la notion d'*auctoritas*, qu'il s'agisse des autorités scripturaires (de là le risque d'une évolution vers l'anticléricalisme, souvent reproché aux humanistes par les tenants de l'orthodoxie chrétienne) ou des autorités académiques (de là la critique adres-

sée par les humanistes à la scolastique). Avec subtilité, R. Fubini éclaire ce qui distingue la démarche révolutionnaire de Pétrarque de ses contemporains, eux aussi sensibles aux lettrés de l'Antiquité, et engagés dans la restauration des textes antiques. Le cœur même de l'humanisme (gardons encore ce terme vaguement nominaliste) réside dans la mise à distance des auteurs et des œuvres : Cicéron est à étudier moins parce qu'il est un modèle de rhétorique que parce qu'il parle à ses lecteurs de ses faiblesses, de ses doutes, comme le dit clairement Pétrarque. C'est un rapport direct qui est établi avec le texte et non plus un rapport exégétique et scolastique. C'est cet héritage qui est repris et revendiqué par Bruni, dans les *Dialogues à Pier Paolo Vergerio* qui signent, selon R. Fubini (ch. 2), la sortie programmatique de la scolastique. Texte important, qui avait donné lieu en son temps à une analyse aussi subtile que probablement erronée de Hans Baron, lequel avait vu la naissance de l'humanisme civil précisément dans le second Dialogue qu'il datait de 1402, en réaction au premier assigné à 1400 et considéré comme un exemple de classicisme militant. Balayant les reconstructions chronologiques baroniennes, R. Fubini expose le point de vue des intervenants des Dialogues, mettant en évidence tout ce qui visait à réduire à quia la pensée scolastique. Peut-être se sent-on quelquefois gêné par un excès d'érudition qui fait flèche de tout bois, comme lorsque l'auteur révèle les analogies formelles entre tel passage des *Dialogues* et tel autre texte brunien, en l'espèce la préface à la *Vie de Quintus Sertorius*, pour déduire que Bruni, dans les deux cas, n'a en tête que la critique de la scolastique, malgré le contenu même de la préface à la *Vie de Quintus Sertorius* qui mentionne l'attitude des modernes *condottieri* et nullement les universitaires (p. 99). Reste un sentiment d'admiration pour la cohérence du projet et de la démarche auquel on ne peut qu'adhérer dans ses grandes lignes. Le chapitre III (« Leonardo Bruni e la discussa recezione dell'opera : Gianozzo Manetti e il *Dialogus* di Benedetto Accolti ») amplifie cette interprétation en examinant les *Dialogues des hommes illustres* de Manetti comme précisément destinés à mettre un bémol aux audaces de Bruni.

Morceaux de bravoure par excellence, et plats de prédilection de l'auteur, les chapitres suivants portent sur une des figures les plus complexes du *Quattrocento* italien : Lorenzo Valla. S'il est un intellectuel qui peut prétendre à la rupture avec les *auctoritates*, c'est sans conteste l'humaniste romain et dans les quatre chapitres qu'il lui consacre, R. Fubini étudie en détail les éléments subversifs des œuvres de Valla qui heurtent de plein fouet la doctrine, non seulement dans la critique de la Donation de Constantin, mais surtout dans sa remise en cause du *Décret* de Gratien, voire dans sa polémique sur le Symbole des Apôtres. Il n'est pas jusqu'à son orgueilleuse *Dialectique* qui ne soit définie comme « vraie philosophie » dans un geste de défi à la théologie scolastique (p. 204-205).

Soucieux à la fois des textes, de leurs enjeux idéologiques et des situations politiques autant qu'intellectuelles qui ont présidé à la rédaction des ouvrages essentiels de l'humanisme italien, le savant professeur florentin ne pouvait manquer d'exercer sa sagacité sur les traditions historiographiques qui ont

marqué ce champ de la recherche sur l'humanisme et la Renaissance. La troisième partie, la plus longue, est consacrée à ce sujet. Particulièrement savoureux est le chapitre 8 consacré à l'historiographie burckhardtienne et à son renversement au cours du XXe siècle dans un mouvement dont le maître d'œuvre est Paul Oskar Kristeller qui voyait dans les *studia humanitatis* le cœur d'une tradition menacée à respecter. La réhabilitation lucide du savant suisse, de ses intuitions malgré leur abstraction voulue et assumée, est un exemple à méditer par les historiens contemporains de l'humanisme si souvent occupés à une érudition pointilleuse au point d'ignorer les mouvements de fond de la société d'où émergent les textes malheureusement décontextualisés (p. 228-229). Stimulantes sont aussi les études sur la réception de Burckhardt au XIXe siècle, en Allemagne comme en Italie et les relations où s'opposent ou se rejoignent intellectuellement les grands noms du temps : Ranke, Sismondi, Guglielmo Libri.

Le dernier chapitre est peut-être le plus singulier dans la mesure où l'auteur se livre à un petit exercice d'ego-histoire dans lequel il réexamine plusieurs de ses essais antérieurs, dans une démarche où sont clairement réaffirmés les éléments essentiels qui fondent la rupture de l'humanisme italien d'avec la scolastique, tout en remarquant les discordances qui affectent le mouvement à ses débuts (p. 326). Sur ces discordances, R. Fubini reste discret. Le danger qui menace un lecteur non averti serait toutefois de réduire le premier humanisme italien à ses représentants les plus singuliers et les plus fascinants (Valla, Bruni, Decembrio, on pourrait ajouter Alberti) et occulter ainsi les éléments moins contestataires de l'humanisme ; manifestement ils intéressent moins l'auteur, mais contribuent cependant à donner au champ intellectuel italien des colorations plus nuancées. Au sein même des *cultores* de l'humanisme, certains contestent les innovations trop hardies de ces personnalités singulières, et il serait bienvenu d'analyser les raisons et les modalités de ces réticences.

Faut-il dire en conclusion combien tous ces articles s'imposent à la lecture par la profondeur et la nouveauté de leurs vues ? Profondeur et nouveauté qui déconcerteront peut-être le non-spécialiste par leur érudition, mais qui interpelleront tous ceux qui pratiquent les auteurs cités. Une remarque toutefois vient à l'esprit : si l'effort d'historicisation de R. Fubini est l'exact contraire de la démarche d'un P. O. Kristeller qui voit dans l'humanisme une continuité avec la scolastique, ou tout au plus une nouvelle forme des rivalités inter-disciplinaires (la rhétorique contre la grammaire, par exemple), l'historien attend toujours une réponse sur les raisons pour lesquelles cette rupture (et après les démonstrations de R. Fubini il sera difficile de nier la rupture induite par les *studia humanitatis*) s'est produite. Quelles forces sociales ou politiques et culturelles ont fait entrer en crise la scolastique médiévale en Italie ? Formulons le souhait qu'à ces questions, toujours sans réponse satisfaisante, un prochain livre de R. Fubini apporte les réponses attendues.

Patrick GILLI

SOMMAIRES D'OUVRAGES COLLECTIFS *

Du projet au chantier. Maîtres d'ouvrage et Maîtres d'œuvre aux XIVe-XVe *siècles*, dirigé par Odette Chapelot, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2001.

Avant-propos (Odette Chapelot), p. 9. • Maîtrise d'ouvrage et maîtrise d'œuvre dans le bâtiment médiéval (Odette Chapelot), p. 11.

Première partie. L'Église, p. 35. • Jean de Louvres : un maître des œuvres du Palais des Papes d'Avignon (1342-1358) (Philippe Bernardi, Philippe Dautrey, Jean-Marie Mignon), p. 37. • L'abbatiale de Saint-Robert de la Chaise-Dieu au XIVe siècle : un chantier de la papauté d'Avignon (Frédérique Costantini), p. 59. • Chanoines et archevêques : recherches sur les commanditaires des travaux de la cathédrale de Sens à la fin du XVe et au début du XVIe siècle (Denis Cailleaux), p. 69. • Invention technique et projet architectural dans l'art gothique tardif à Lyon (Nicolas Reveyron), p. 87. • Martin Chambiges, un architecte parisien au service du chapitre cathédrale de Troyes au début du XVIe siècle (Florian Meunier), p. 109. • Le financement du chantier de la tour nord de la cathédrale de Bourges au début du XVIe siècle (Étienne Hamon), p. 117.

Deuxième partie. Les princes et les seigneurs, p. 141. • La politique castrale des Valois de Bourgogne dans les bailliages méridionaux de leur duché (Élizabeth Jacquier), p. 143. • La maîtrise d'œuvre dans les chantiers de construction des châteaux du comté de Savoie au XIVe siècle (Jean-Michel Poisson), p. 163. • Les entreprises du bâtiment en Normandie orientale à la fin du Moyen Âge (Philippe Lardin), p. 177. • Une seigneurie rurale et la reconstruction en Poitou au XVe siècle : l'hôtel de Vasles (Deux-Sèvres) (Alain Champagne), p. 197.

Troisième partie. Les villes, p. 217. • Les projets architecturaux dans les villes du nord de la France à l'époque médiévale et au début de la Renaissance : des maîtres d'ouvrage aux maîtres d'œuvre (Alain Salamagne), p. 219. • Projet architectural et fortification à Troyes à la fin du Moyen Âge (Brice Collet), p. 239. • Les maîtres des œuvres de maçonnerie de la ville de Paris dans la première moitié du XVe siècle (Pierre-Yves Le Pogam et Philippe Plagnieux), p. 253.

Quatrième partie. La maîtrise d'ouvrage et la maîtrise d'œuvre royales, p. 263. • Les « œuvres royaux » sous Charles VII (Pierre Yves Le Pogam), p. 265. • Un roi soucieux de son confort : Pierre IV d'Aragon et III de Catalogne, dit « Le Cérémonieux » et ses palais (Philippe Araguas), p. 279. • L'implication personnelle de Charles V dans la défense de Paris : l'exemple de

* Cette nouvelle rubrique est destinée à compenser l'impossibilité de proposer au lecteur de *Médiévales* des comptes rendus de longueur raisonnable sur les nombreux ouvrages collectifs (actes de colloques, mélanges et autres) qui sont envoyés à la rédaction.

La Noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Âge. Actes du colloque international organisé par l'Université d'Angers (Angers-Saumur, 3-6 juin 1998), Noël COULET et Jean-Michel MATZ (dir.), Rome, École Française de Rome, 2000, 841 p.

(Istvan Petrovics), p. 431. • La haute noblesse hongroise. L'exemple des comtes de Sicules sous les rois angevins (Zoltan Kordé), p. 443. • Politique et diplomatie du roi René. Service et fidélité pendant les entreprises d'Italie et de Catalogne (Christof Ohnesorge), p. 457. • La noblesse et les princes d'Anjou. La famille de Beauvau (Laurent Bidet), p. 471. • L'ordre du Croissant. Mises au point et perspectives (Christian de Mérindol), p. 499. • La noblesse et le culte des saints dynastiques sous les rois angevins (Gabor Klaniczay), p. 511. • Piété nobiliaire et piété princière en Provence sous la première maison d'Anjou (vers 1260-vers 1340) (Florian Mazel), p. 527. • La noblesse, les Ordres mendiants et les mouvements de réforme dans le royaume de Sicile (Giovanni Vitolo), p. 553. • La noblesse dans les sermons des Dominicains de Naples (première moitié du XIVe siècle) (Jean-Paul Boyer), p. 567. • Noblesse et Ordres religieux en Hongrie sous les rois angevins (vers 1323-vers 1382) (Marie-Madeleine de Cevins et Laszlo Koszta), p. 585. • The hungarian nobility and the knights of St. John in Hungary (Zsolt Hunyadi), p. 607. • La noblesse angevine et l'Église au temps de la seconde maison d'Anjou (vers 1356-vers 1480) (Jean-Michel Matz), p. 619. • La chapelle du château de Pimpéan et ses peintures murales de la fin du Moyen Âge (Christine Leduc), p. 639. • Les inscriptions de la chapelle du château de Dissay et le milieu angevin (Robert Favreau), p. 653. • Éducation et culture de la noblesse en Anjou au XIVe siècle. *Le Livre du Chevalier de la Tour Landry pour l'enseignement de ses filles* (1371) (Gérard Jacquin), p. 677. • Une affaire d'hommes et de livres. Louis de Hongrie et la dispersion de la bibliothèque de Robert d'Anjou (Isabelle Heullant-Donat), p. 689. • Les origines et les motifs principaux de la légende du chevalier Nicolas Toldi (Edit Madas), p. 708. • La Hongrie et les Hongrois dans la littérature chevaleresque française du Moyen Âge (Sandor Csernus), p. 717. • L'image de la noblesse chez les historiens napolitains du XVIe siècle (Giuseppe Galasso), p. 737. • Conclusions (Martin Aurell), p. 749. • Index des noms de lieux et de personnes (p. 771). • Résumés (p. 821).

Ève et Pandora. La Création de la première femme, Jean-Claude SCHMITT (dir.), Paris, Gallimard, 2002 (« Le temps des images »), 284 p.

Textes, p. 15. • Introduction (Jean-Claude Schmitt), p. 21.• Pandora (Jean-Pierre Vernant), p. 29. • La fabrique de Pandora : naissance d'images (François Lissarrague), p. 39. • Ève à l'épreuve des Pères (Laurent Angliviel de la Beaumelle), p. 69. • Pourquoi Dieu a-t-il créé la femme? Différence sexuelle et théologie médiévale (Maaike van der Lugt), p. 89. • Ève n'est jamais née. Les représentations médiévales et l'origine du genre humain (Jérôme Baschet), p. 115. • Création de la femme, invention de la peinture. Eva prima Pandora, un tableau de Jean Cousin (Lise Wajeman), p. 163. • Quand les dieux ne créent pas la femme... Figures de femmes primordiales en Océanie (Françoise Douaire-Marsaudon), p. 187. • La création de la femme : un enjeu pour l'histoire des femmes ? (Pauline Schmitt-Pantel), p. 211. • Et Dieu... créa la femme (Jacques Aumont), p. 233. • Notes, p. 257. • Table des figures, p. 283.

LIVRES REÇUS

BOURIN Monique et BOISSELLIER Stéphane (dir.), *L'Espace rural au Moyen Âge. Portugal, Espagne, France (XIIe-XIVe siècle). Mélanges en l'honneur de Robert Durand*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (« Histoire »), 2002.

BARBER Malcom, *Le Procès des Templiers*, traduit par Sylvie DESHAYES, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (« Histoire »), 2002.

BATTISTA Giuseppina, *L'Educazione dei figli nella regola di Giovanni Dominici (1355/6-1419)*, Florence, Pagnini e Martinelli (« Studi e testi » 7), 2002.

BONNASSIE Pierre (éd.), *Fiefs et Féodalité dans l'Europe méridionale (Italie, France du Midi, Péninsule ibérique) du Xe au XIIIe siècle*. Colloque international organisé par le Centre Européen d'Art et Civilisation Médiévale de Conques et l'Université de Toulouse-Le Mirail, (Conques, 6-8 juillet 1998), Toulouse, CNRS-Université du Mirail (« Méridiennes »), 2002.

BOUREAU Alain, *La Loi du Royaume. Les moines, le droit et la construction de la nation anglaise (XIe-XIIIe siècles)*, Paris, Les Belles Lettres (« Histoire »), 2001.

BROLIS Maria Teresa, BREMBILLA Giovanni, CORATO Micaela, *La Matricola femminile della Misericordia di Bergamo (1265-1339)*, Rome, École Française de Rome (« Sources et Documents d'Histoire du Moyen Âge » 4), 2001.

DALARUN Jacques, traduit de l'italien par Pierre B. BEGUIN, *La Malaventure de François d'Assise. Pour un usage historique des légendes franciscaines*, Paris, Les Éditions franciscaines, 2002.

DIEGO DE SAN PEDRO, Carmen PARRILLA (éd.), préface, introduction, notes et index Sylvia ROUBAUD, *Cárcel de Amor, La prison d'amour*, suivie de la *Continuación* de Nicolás NÚÑEZ, Paris-Rome, Memini (« Translatio » 5), 2002.

FERNÁNDEZ GARCÍA Ernesto (éd.), *El poder en Europa y América : mitos, tópicos y realidades*, Bilbao, Universitad del País Vas co, 2001.

MOUSNIER Mireille (éd.), *Moulins et Meuniers dans les campagnes européennes (IXe-XVIIIe siècles). Actes des XXIe journées Internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran (3, 4, 5 septembre 1999)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2002.

OCTOVIEN DE SAINT-GELAIS, *Le Séjour d'honneur*, Frédéric DUVAL (éd.), Genève, Droz (« Textes littéraires français »), 2002.

SCHMITT Jean-Claude, *Le Corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard (« Le temps des images »), 2002.

STEINER Emily and BARRINGTON Candace, *The Letter of the Law. Legal Practice and Literary Production in Medieval England*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2002.

WEILL-PAROT Nicolas, *Les « Images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIe-XVe siècles)*, Paris, Honoré Champion, 2002.

BULLETIN D'ABONNEMENT ET DE COMMANDE

NOM ....

ORGANISME ....

Prénom..

Adresse ....

Code Postal............... Ville................................Pays......................

❐ Souscris un abonnement à 2 numéros
2003 : nos 44 et 45
23 € + port 6 € 29 €

❐ Souscris un abonnement à 4 numéros
2003 : nos 44 et 45
2004 : nos 46 et 47
43 € + port 12 € 55 €

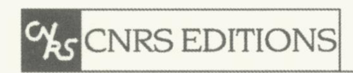
❐ Souhaite recevoir le(s) numéro(s) suivant(s) :

Prix au numéro :
– Jusqu'au n° 31 : 10 € + port 3 € 13 €
– À partir du n° 32 : 15 € + port 3 € 18 €

Règlement par chèque bancaire ou postal à l'odre de :
Régisseur de Recettes PUV-Paris 8/MED
(CCP Paris 9 150 59 K)

Règlement par carte bancaire (Carte bleue, Visa, Eurocard)
Carte n° :
Date d'expiration :
Date :
Signature :

Bulletin à retourner à :
PUV-Revues
Université Paris VIII
2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
France

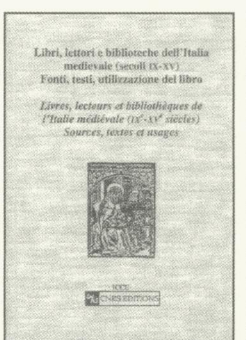


un éditeur au service de l'édition scientifique

Livres, lecteurs et bibliothèques de l'Italie médiévale (IXe-XVe siècle)

Sources, textes et usages

coordonné par **Donatella Nebbiai-Dalla Guarda** et **Guiseppe Lombardi**



Carrefour d'échanges culturels en Europe, l'Italie médiévale possédait des bibliothèques très importantes. Elles sont représentées par une riche documentation, incluant livres manuscrits, anciens inventaires, notes d'érudits, mais cet ensemble exceptionnel de sources n'a été jusqu'ici recensé et exploité qu'en partie.
C'est autour de ce chantier que l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes et l'Université de Viterbe ont réuni en 1997 à Rome, avec le concours de l'Istituto centrale per il catalogo unico delle bibliotheche italiane et de l'École Française de Rome, des spécialistes italiens et français dans les domaines de la paléographie, de la codicologie, de l'histoire des textes.
Dans la perspective d'un projet d'édition des sources qui associerait les deux pays, l'ouvrage collectif issu de cette rencontre inscrit les bibliothèques de l'Italie médiévale dans le cadre de l'histoire culturelle. Sans délaisser l'étude de cas illustres, il établit donc un état des lieux, région par région, et dégage une méthode, analysant la typologie historique des sources, évaluant les travaux déjà publiés, signalant les priorités pour les recherches à venir.

Collection Documents, études et répertoires-Histoire des bibliothèques médiévales
17 x 24 - 562 pages - 45,73 €

Pour trouver et commander nos ouvrages :

LA LIBRAIRIE de CNRS ÉDITIONS, 151 bis, rue Saint-Jacques - 75005 PARIS
Tél. : 01 53 10 05 05 - Télécopie : 01 53 10 05 07 - Mél : librairie@cnrseditions.fr

Site Internet : www.cnrseditions.fr
Frais de port par ouvrage : France : 5 € - Etranger : 5,5 €

Pour plus de renseignements, n'hésitez pas à contacter
le Service clientèle de CNRS ÉDITIONS, 15, rue Malebranche - 75005 Paris
Tél : 01 53 10 27 07/09 - Télécopie : 01 53 10 27 27

Revue composée
par Catherine AIME, Sarl CLBA,
pour l'atelier des
Presses Universitaires de Vincennes

IMPRESSION, BROCHAGE
IMPRIMERIE CHIRAT
42540 ST-JUST-LA-PENDUE
MARS 2003
DÉPÔT LÉGAL N° 6709
IMPRIMÉ EN FRANCE

MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Abonnements :

Université Paris VIII – PUV *Médiévales* – 2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
Tél. 01 49 40 67 88 – Fax 01 49 40 67 53
E-mail : puv@univ-paris8.fr
Web : http://www.puv-univ-paris8.org

Distribution :
SODIS – 128. avenue du Maréchal de Lattre-de-Tassigny
77403 Lagny-sur-Marne
Tél. 01 60 07 82 00 – Fax 01 64 30 32 27

Diffusion :

AFPU-Diffusion – c/o Presses du Septentrion
rue du Barreau – BP 199 – 59654 Villeneuve-d'Ascq Cedex
Tél. 03 20 41 66 95 – Fax 03 20 41 61 85

Numéros disponibles

3 **Trajectoires du sens** (1983)
11 **À l'école de la lettre** (1986)
12 **Tous les chemins mènent à Byzance.** Études dédiées à Michel Mollat (1987)
14 **La culture sur le marché** (1988)
15 **Le premier Moyen Âge** (1988)
16/17 **Plantes, mets et mots : dialogues avec A.-G. Haudricourt** (1989)
18 **Espaces du Moyen Âge** (1990)
19 **Liens de famille. Vivre et choisir sa parenté** (1990)
20 **Sagas et chroniques du Nord** (1991)
21 **L'an mil : rythmes et acteurs d'une croissance** (1991)
22/23 **Pour l'image** (1992)
24 **La renommée** (1993)
25 **La voix et l'écriture** (1993)
26 **Savoirs d'anciens** (1994)
27 **Du bon usage de la souffrance** (1994)
28 **Le choix de la solitude** (1995)
30 **Les dépendances au travail** (1996)
31 **La mort des grands** (1996)
32 **Voix et signes** (1997)
33 **Cultures et nourritures de l'Occident musulman** (1997)
34 **Hommes de pouvoir : individu et politique au temps de Saint Louis** (1998)
35 **L'adoption : droits et pratiques** (1998)
36 **Le fleuve** (1999)
37 **L'an mil en 2000** (1999)
39 **Techniques : les paris de l'innovation** (2000)
40 **Rome des jubilés** (2001)
41 **La rouelle et la croix** (2001)
42 **Le latin dans le texte** (2002)

Coordonné par :
Didier BOISSEUIL

Le bain : espaces et pratiques

NUMERO 43 • AUTOMNE 2002

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



ISSN 0751-2708
ISBN 2-84292-129-1

PRIX : 15 €